UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND **DR. BRUNO BAUCH**
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.

ZEHNTER BAND.

81086
8/12/06

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1905.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Seite

Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten. I. Von G. Gerland 1

Der Gegenstand der Wahrnehmung. Von Franz Staudinger 44

Der Begriff der sittlichen Erfahrung. Von Hugo Renner . 59

Hamlet und der Melancholiker in Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Von Dr. Tim Klein 76

Euckens philosophische Aufsätze. Besprochen von Bruno Bauch 81

Renouvier und der französische Kritizismus. Von M. Ascher 92

Der IV. Band der Berliner Kant-Ausgabe. Von Ernst von Aster 96

Das Kantjubiläum im Jahre 1904. Von H. Vaihinger . . 105

Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis. Eine synoptische Studie von Dr. Franz Jünemann . . . 156

In Schillers Garten. Zur Erinnerung an den 9. Mai 1805. Von Otto Liebmann 249

Was können wir heute aus Schiller gewinnen? Einleitende Erwägungen. Von Rudolf Eucken 253

Schiller als theoretischer Philosoph. Von Friedrich Alfred Schmid 261

Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe. Von Jonas Cohn 286

Schiller und die Idee der Freiheit. Von Bruno Bauch . 346

Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung. Von H. Vaihinger 373

I. Eine Disputation in der Karlsschule im November 1786.
II. Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude?

Karl Rosenkranz über Schiller. Von Dr. Maximilian Runze 390

Schillers letztes Bildnis. Von F. A. Schmid 392

Das Schillerporträt von Gerhard v. Kügelgen. Von H. Vaihinger 396

Schillers transscendentaler Idealismus. Von W. Windelband 398

Kant und Schiller. Von Tim Klein 412

Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten. (Schluss.) Von G. Gerland 417

Karl Rosenkranz' Verdienste um die Kant-Forschung. (Mit Bild.) Von Maximilian Runze 548

Seite

Recensionen:

Windelband, Wilhelm, Über Willensfreiheit. Von A. Messer 163
Kalweit, Paul, Kants Stellung zur Kirche Von E. Troeltsch 166
Simmel, Georg, Kant. Von Hugo Renner 170
Séailles, Gabriel, Das künstlerische Genie. Übersetzt von Marie Borst 177
Görland, A., Paul Natorp als Pädagoge. — **Natorp, Paul**, Sozialpädagogik. Von K. Vorländer 177
Sidgwick, Henry, Philosophy, its Scope and Relations. Von J. W. Hickson 182
Schlapp, Otto, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Von Paul Menzer 185
Dreyer, Friedrich, Studien zur Methodenlehre und Erkenntniskritik. Von H. Vaihinger 190
Löwenberg, Adolf, Friedr. E. Benekes Stellung zur Kantischen Moralphilosophie. Von A. Thomsen 193
Boucher, M., Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie. Von Dr. W. Reinecke 200
Duboc, Dr. J. und **Wiegler, P.**, Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Von Raoul Richter . 204
Erdmann, B., Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Von E. v. Aster 205
v. Aster, E., Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V. Von Bruno Bauch 207
Schrader, Ernst, Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils. Von E. v. Aster 209
Marcus, Ernst, Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Von E. v. Aster 210
Koppelmann, Wilhelm, Kritik des sittlichen Bewusstseins. Von A. Messer 213
Mellin-Goldschmidt, Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens. 2. Teil. Von Raoul Richter 217
Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie. Von R. Hönigswald 118
Wandschneider, Albrecht, Die Metaphysik Benekes. Von Hugo Renner 223
Cassirer-Buchenau: Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Von Hugo Renner 224
Siebert, Otto, Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muss? Von F. Medicus 558
Kalischer, A. Chr., Immanuel Kants Staatsphilosophie. Von Emil Lask 560
Bargmann, H., Der Positivismus in Kants Rechtsphilosophie. Von Emil Lask 561
Stern, Br., Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts. Von Emil Lask 561
Grisebach, Eduard, Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Von Bruno Bauch 562
Valentiner. Theodor, Kant und die platonische Philosophie. Von Felix Kuberka 563
Ludwig, A. Fr., Weihbischof Zirkel in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung. Von G. Huber 565
Siegel, Carl, Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Von Ernst Schrader 566
Strong, C. A., Why the Mind has a Body. Von J. W. Hickson 567

Seite

Selbstanzeigen:

Elsenhans, Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung. S. 223. — Hönigswald, Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. S. 226. — Meyer-Benfey, Herder und Kant. S. 227. — Franck, Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. S. 227. — Heim, Das Weltbild der Zukunft. S. 228. — Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis. S. 229. — Döring, Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik der reinen Vernunft über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. S. 230. — Heymans, Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. S. 232. — Drexler, Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts im Kantischen System. S. 232. — Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. S. 233. — Véronnet, L'Infini-Catégorie et réalité. S. 233. — Chapman, Die Teleologie Kants. S. 234. — Steckelmacher, Der transscendentale und der empirische Idealismus bei Kant. S. 235.

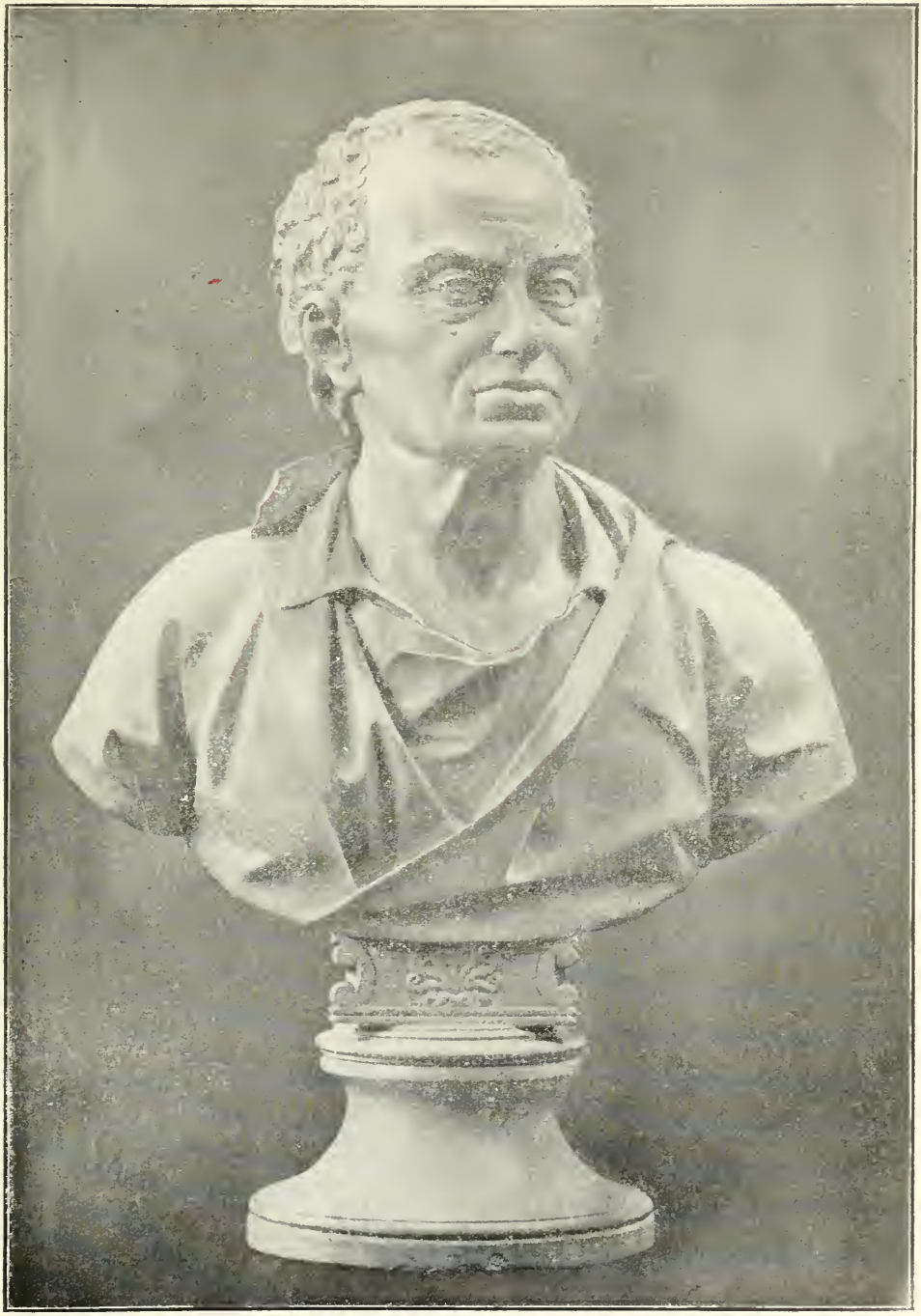
Kaminsky, Über I. Kants Schriften zur physischen Geographie. S. 573. — Jerusalem, Der kritische Idealismus und die Logik. S. 574. — Jerusalem, Gedanken und Denker. S. 575. — Schrader, Elemente der Psychologie des Urteils. S. 575. — Geisler, Was ist Philosophie? Was ist Geschichte der Philosophie? S. 575. — Kramer, Fries in seinem Verhältnis zu Jacobi. S. 577. — Knothe, Kants Lehre vom Innern Sinn und ihre Auffassung bei Reininger. S. 578. — Richter, Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie. S. 579. — Rudolph, Über die Unzulässigkeit der gegenwärtigen Theorie der Materie. S. 580. — Schultz, Die Bilder von der Materie. S. 580. — Palme, Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. S. 582. — Ewald, Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. S. 583. — Geissler, Die Kegelschnitte und ihr Zusammenhang durch die Kontinuität der Weitenbehaftungen. S. 583. — Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit. S. 584. — Guastella, Saggi sulla teoria della conoscenza. S. 586.

Mitteilungen:

Die Mattersbergersche Kantbüste. — Kantgesellschaft: Erster Jahresbericht (für das Jahr 1904); Satzungen der Kantgesellschaft; Preisaufgabe der Kantgesellschaft. S. 236. — Beschluss der Generalversammlung der Kantgesellschaft betr. Erhöhung des Preises für die Lösung der Preisaufgabe. S. 415. — Kantgesellschaft. S. 589. — Redaktionelles. S. 590. — Rudolf Reicke †. S. 591. — An die Mitglieder der „Kantgesellschaft“ und die Abonnenten der „Kantstudien“. S. 592.

Register:

Sach-Register 593
Personen-Register 595
Besprochene Kantische Schriften 598
Verfasser besprochener Novitäten 599
Verzeichnis der Mitarbeiter 599



J. Mattersberger Fec. 1795.

Kantstudien X.

IMMANUEL KANT.

Immanuel Kant,
seine geographischen und anthropologischen Arbeiten.

Von G. Gerland.

Vorwort.

Die folgenden zwölf Vorlesungen sind im Sommersemester 1901 an hiesiger Universität gehalten worden; sie erscheinen hier in etwas erweiterter Form, wobei das gleiche Mass der einzelnen Vorlesungen nicht eingehalten ist. Es kam mir besonders darauf an, nichts zu sagen, was ich nicht direkt mit Kant's eigenen Worten belegen konnte; daher die vielen und ausgedehnten Citate, welche allein es dem Leser ermöglichen, den Gedanken- und Entwickelungsgang Kant's mit unabhängigem, selbständigem Urteil zu folgen; auch litterärgeschichtlich halte ich sie für unentbehrlich. Das etwas ausführlichere Eingehen auf die Geschichte der Erdkunde sowie auf die Kulturgeschichte schien mir für das Verständnis Kant's sowie für die Derlegung der ihm zukommenden Stellung in Wissenschaft und Leben der Menschheit gleichfalls notwendig. In den Citaten ist die Schreibung der Originale möglichst gewahrt.

Strassburg i. E., Palmsonntag 1904.

G. Gerland.

1. Vorlesung.

Einleitung. Kant's Wesen und Weltauffassung.

Meine Herren! Ich gedenke in zwölf Vorlesungen über Immanuel Kant zu sprechen. Der Geograph über den Philosophen — ein Unternehmen, welches befremdlich erscheinen könnte. Aber Kant, der Philosoph, hat in den 41 Jahren seiner akademischen Lehrthätigkeit mindestens 47 mal, und zwar mindestens 29 mal vierstündig, physische Geographie gelesen[1]) — nur Logik und

[1]) K. Fischer, Imm. Kant, Jubil.-Ausg. I, 67.

Metaphysik las er noch öfter — er hat, vom Winter 1772/3 an, in 24 Wintersemestern Vorlesungen über Anthropologie, ebenfalls vierstündig, gehalten; er hat ferner über beide Wissenschaften Bücher und Abhandlungen geschrieben, von denen einige noch heute in hohem Ruhme stehen. Da hat doch auch der Geograph das unbestreitbare Recht, oder richtiger, die strenge Pflicht, sich ein möglichst sicheres Urteil über den Geographen Kant zu bilden. Und dies um so mehr, als die Urteile gerade über seine Leistungen auf naturwissenschaftlichem, erd- oder menschengeschichtlichem Gebiet noch weit auseinander gehen; als ferner auch die Methoden des Studiums und der Beurteilung dieser Leistungen keineswegs übereinstimmen, also auch keineswegs für ganz einwandfrei gelten können.

Aber indem ich mich dieser Pflicht unterziehe, thue ich dies nicht ohne ernste Bewegung. Kant, der Mann, der uns die Welt der Erscheinungen begreifen lehrte, wie Niemand ausser ihm; der hinter dieser Welt eine zweite, die intelligible Welt[1]) unabhängig von Raum und Zeit aufbaute und hinter dieser uns eine dritte, durchaus unbegreifliche Welt wenigstens ahnen liess; der Mann, der uns über unser eigenes Wesen und Vermögen aufklärte ganz ohne subjektiv-willkürliche Ideen und Einfälle, bloss der reinen Offenheit und Kraft seines Blickes folgend: ein solcher Mann hat das Anrecht auf hohe, besondere Verehrung. Denn während wir bei den anderen Philosophen über die Sache nie das Individuum vergessen dürfen und können; während wir stets daran festhalten müssen: dies sagt Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer: so ist Kant's Sachlichkeit eine so reine und tiefe, dass wir die Natur selbst, die Realität — zwar nicht der Dinge, aber doch aller unserer Verhältnisse zu den Dingen direkt erkennen und darüber den Philosophen selbst ausser Acht lassen dürfen. Die Anschauung ist es, von der Kant ausgeht; aber die Anschauung genügt ihm nicht, er sucht die Wirklichkeit und nie sich selbst im Weg stehend dringt er bis zur Grenze des Erkennbaren vor. Er deutet nicht, er erfindet nicht, er sieht nur mit einer genial naiven, d. h. völlig unbefangenen Anschauung; sein Blick hat daher keine individuellen, sondern nur die menschlich-generellen Schranken des Sehens. Darin liegt seine Bedeutung für das Individuum, für das

[1]) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770 Sectio III u. IV. — Kuno Fischer, Imm. Kant, I, 356 f.

ganze Geschlecht der Menschen. Die Tiefe, die Wahrheit seiner geistigen Anschauung überträgt er auf uns; daher ist die nachkantische Menschheit eine ganz andere als die vorkantische war; und niemals kann sie die von Kant gewonnenen Grundlagen wieder aufgeben.

Wie kommt es aber, dass ein solcher Mann, dessen unvergängliche Hauptwerke und Hauptwirkungen auf einem ganz anderen Gebiete liegen, von der Geographie gleichsam seinen Ausgang nahm? Dass er später noch, als er auf der Höhe seiner philosophischen Thätigkeit stand, sich mit geographischen und namentlich mit anthropologischen Arbeiten beschäftigte? Dass er unablässig Vorlesungen über Geographie und Anthropologie hielt, vierstündige Vorlesungen? Was bedeuten diese Studien für Kant und seine Philosophie? Aber auch umgekehrt: was bedeutet Kant für die Wissensgebiete der Geographie und Anthropologie? Das sind Fragen, die sich uns so lebhaft aufdrängen, dass wir uns gleich hier wenigstens einigermassen orientieren müssen.

Kant's Blick war schon seiner Naturanlage nach ein weiter; er war durch seine akademischen Studien und nicht zum wenigsten durch den Einfluss Martin Knutzen's, durch den Kant mit Newton's Werken bekannt wurde,[1]) und den Physiker Teske[2]) auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet immer umfassender geworden. Aber auch Kant's Freude an der Welt war gross; er las besonders gern Reisebeschreibungen und seine Vorlesungen über physische Geographie beweisen, dass er seinen Zuhörern ein Gesamtbild des Erdlebens mit vielen Einzelnheiten zu geben beabsichtigte. Doch hat er nie direkt-sachliche Forschungen, Experimente u. s. w. angestellt; auch nie Objekte nach der Natur beschrieben. Es kam ihm auf die Vorstellung, nicht auf die sinnliche Wahrnehmung an, und so entnahm er, was er mitteilte, seiner Lektüre. Dabei hatte er eine grosse Kraft der Phantasie, wie wir in seinen Schilderungen der brennenden Sonne sehen; ein anderes, sehr merkwürdiges Beispiel giebt K. Fischer:[3]) einst schilderte er die Westminsterbrücke nach Gestalt und Maassen so deutlich, dass ein zuhörender Engländer ihn für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt habe. Auch darf hier wohl an

[1]) K. Fischer, Kant I, 48.
[2]) Reicke, Kantiana S. 31.
[3]) I, 68.

den oft sehr prägnanten bildlichen Ausdruck erinnert werden, den Kant in späteren Werken öfters anwendet. Schiller zeigt hierin, wie in manchem anderen, Ähnlichkeit mit Kant.

Und hier ist noch eine merkwürdige Thatsache hervorzuheben. Die Einzeldinge, die Kant im Gebiet der Aussenwelt sah und wusste, haben für ihn nur individuellen, keinen selbständig-wissenschaftlichen Wert; es ist für seine geographisch-anthropologische Thätigkeit charakteristisch, dass er solche Einzelgedanken über Einzeldinge, die er einmal ausgesprochen hat, nicht weiter verfolgt und entwickelt, wohl aber sie festhält und auch in seinen späteren Werken meist ganz unverändert weiter benutzt. Hatte er sich einen Gegenstand gedanklich angeeignet, so war er für ihn abgethan, fertig und in der Hauptsache fest. So machtvoll er auf philosophischem Gebiet sich weiter entwickelte, so wenig that er es auf dem Gebiet der Erdkunde. Auch sind die meisten seiner hierhergehörigen Schriften durch äussere Umstände oder Anregungen veranlasst und also bis zu einem gewissen Grad Gelegenheitsschriften, selbst die Naturgeschichte des Himmels.

Daher ergiebt sich gleich noch eine andere für unser Verständnis Kant's wichtige Gedankenreihe: jeder Prioritätsstreit, der sich an solche einzelne Gedankenfunde anknüpft, hat höchstens nur individuellen Wert. Daher liegt es mir sehr fern, Ihnen nachzuweisen, von welchen Tieren, Sternen, Völkern, Naturvorgängen Kant gewusst, welche Dinge er schon erwähnt hat, die Andere auch gesehen und vielleicht als grosse Funde gepriesen haben. Jeder gescheite Mensch sieht eine Menge Dinge und erwähnt sie oder erwähnt sie nicht, viele Andere sehen sie auch — das sind Selbstverständlichkeiten, bei denen jeder Streit um die Priorität lächerlich ist. Nicht auf das erste Sehen kommt es an: sondern auf die Gedankenarbeit des ersten begrifflichen Festlegens, Beweisens, mit welcher der Einzelne sich das Gesehene aneignet, mit welcher er es zum geistigen Gesamtbesitz der Menschheit erhebt. Und nur wer letzteres vermocht hat, besitzt das Recht der Priorität: denn für die Geschichte des menschlichen Geistes haben die besten Funde keinen Wert, wenn sie nicht auf diese Weise zu unserem Gemeingut erhoben werden. Nicht in den Einzelgedanken, den Einzelfunden liegt Kant's Bedeutung, wie man wohl öfters gemeint hat. Bei Kant ist Grösseres zu thun, als Prioritäten nachzuspüren.

Denn die Anschauung der einzelnen Dinge als solcher genügt ihm nicht, auch in ihrer Vielheit nicht, die eher verwirrt und für die Grundfragen der Philosophie: was ist die Welt? was ich? was mein Verhältnis zur Welt? keine Lösung bringt. Hier kam ihm nun die Geographie zu Hülfe; sie war, richtig gefasst — er übernahm sie, wie wir sehen werden, hauptsächlich in Varen's Auffassung, nach welcher auch die Anthropologie zu ihr gehört —, die Wissenschaft, die ihm für seine Anfänge den Boden bereiten konnte, wie sie ja von Thales' und Pythagoras' Zeiten her die Anfangs- und Grundwissenschaft der Philosophie, der Welterkenntnis gewesen war. Weil die Geographie, besser gesagt die Erdwissenschaft im wahren und weitesten Sinne, eine so unendliche Tiefe, Fülle und Erhabenheit hat, gerade deshalb zog sie Kant an, bot sie ihm, was er bedurfte. Weil sie, in ihrer richtigen Entwickelung, eine Methode verlangt, die allen Erscheinungen des tellurischen Seins und Werdens gerecht wird und auch die unendlichen kosmischen Vorgänge in festgeschlossenem Zusammenhang mit den kleinsten Zügen des täglichen Geschehens nachweist, die Welt also frei von aller scheinbaren „Verworrenheit“ [1]) als grosse Einheit und einheitliche Grösse zu zeigen vermag; weil diese Methode die ganze Fülle der Erscheinungen mit der sicheren Unwiderleglichkeit mathematisch-physikalischer Gewissheit zu umschliessen die Pflicht und die Fähigkeit hat: deshalb fühlte sich Kant dauernd von ihr gefesselt. „Es ist das Geschäft der Weltweisheit,“ sagt er an der angeführten Stelle, „Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen.“ Denn mit festem Klar- und Tiefblick sah er, wie Geister seiner Art immer, die für uns erkennbaren Realitäten anders als wir. Nicht die verworrene Vielheit, er sah die Zusammenhänge, die Summe der Dinge und Bedingtheiten; er vermochte diese Summe zur Einheit zu erheben, auf die es ihm ankam und die in seinem Sinne noch nicht gefunden war. Das Einzelne hat für ihn nur als Teil des Ganzen, nur durch und für das Ganze Bedeutung; es sind die grossen Ganzheiten der Erscheinungswelt, die er kennen, erkennen will, das Weltall, die Menschheit. Die Erdwissenschaft umfasst

[1]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, S. 1. 1764. Hartenst. 2, 286.

alle tellurischen und alle tellurisch-kosmischen Wechselbeziehungen; die Wissenschaft vom Menschen die Allheit des menschlichen Wesens mit seinen sämtlichen Kräften, Seiten, zeitlichen und räumlichen Zuständen; in der tiefst gefassten Einigung beider All- oder Ganzheiten besteht die Kantische Philosophie. Sie lehrt uns Wesen und Wert der gesamten Welt in Beziehung zu Wert und Wesen des Menschen, der Menschheit begreifen. Sie fasst diese Einigung als letzte menschlich erreichbare Ganzheit — jenseits derselben das Ding an sich, Gott. Indem wir also Kant's Geographie und Anthropologie kennen lernen, erfassen wir damit die äusseren Elemente oder Grundlagen seiner Philosophie; erkennen wir aber zugleich auch die tiefste, die ganze Bedeutung der Erdwissenschaft. Kant's Philosophie heisst kritische Philosophie: sie ist in Wahrheit nach Leibniz die einzig schöpferische, das heisst denn doch mit vollendeter Kritik des Erkennens aufgebaute, objektive, in ihren Grundlagen menschlich-generelle Philosophie; nirgends ist die Grundfrage nach Mensch und Welt, Denken und Sein unbefangener und dadurch rückhaltloser und erschöpfender beantwortet, als von ihr. Wenn ich also angekündigt habe: „Kant als Geograph und Anthropolog", so war dies, wie sich jetzt zeigt, keine nur äusserliche Zusammenstellung; beides gehört auf das engste zusammen; beides müssen wir betrachten.

Die für unsere Kantbetrachtung wichtigsten Werke sind: K. Fischer, Imm. Kant und seine Lehre, 4. Aufl. (Jubiläumsausgabe), Heidelberg 1898/9. Wilh. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1899. Friedr. Paulsen, Imm. Kant, sein Leben und seine Werke, Stuttgart 1898. Al. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, 2 Bde., Leipzig 1876—1887. Em. Arnoldt, Kritische Exkurse zur Kantforschung, Königsberg 1894. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899. Anderes wird beiläufig genannt.

Von Ausgaben sind benutzt: Kant's sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein, neue Ausgabe 1867 f. — Kant's Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1902, Bd. 4, 1903.

Ich gebe nun zunächst ein Verzeichnis der Werke Kant's, welche für unsere Betrachtung, für die Beantwortung der beiden soeben gestellten Fragen unerlässlich sind. Die beigefügten

Jahreszahlen geben uns einen chronologischen Überblick über Kant's naturwissenschaftliche Thätigkeit; sie sind für die Entwickelungsgeschichte Kant's sowie für die Bedeutung der geographischen und anthropologischen Studien für ihn von Wichtigkeit, deren erstere ihn vorzüglich in seiner Vorbereitungszeit beschäftigten, deren letztere der Epoche der Kritiken, also seinen späteren Jahren angehören.

1747. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung des Beweise, deren sich Herr v. Leibnitz und andere Mechaniker in der Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Hartenstein Bd. 1, I; S. VIII; 3—177.[1])

1754. Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe. Eb. 1, II; S. IX; 181—186.

1754. Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen. Eb. 1, III; S. IX; 189—206.

1755. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Eb. 1, IV; S. X; 209—345. Separatausgabe von A. J. v. Oettingen (Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften No. 12, Leipzig 1898).

1756. Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder Europas gegen Ende des vorigen Jahres betroffen hat. Hartenstein 1, VII; S. XIV; 403—411.

1756. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigen Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat. Eb. 1, VIII; S. XII; 415—445.

1756. Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. Eb. 1, IX; S. XV; 449—456.

---

[1]) Bd. 1, I = Band 1 No. I; S. VIII = Seite VIII der Vorrede des des Bandes, Die arabischen Ziffern geben die Seitenzahl des Bandes nach Beginn und Ende des Kantischen Textes.

1756. Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. Eb. 1, XI; S. XV; 475—487.
1756. Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, specimen I: Monadologia physica. Eb. 1, X; S. XV; 459—472.
1757. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen. Hartenstein 2, I; S. III; 3—11.
1758. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. Eb. 2, II; S. IV; 15—25.
1762. Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Eb. 2, VII; S. V; 71—106.
1763. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes. Eb. 2, VIII; S. V; 109—205.
1765. Nachrichten von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1765—1766. Eb. 2, XIII; 313—321.
1771. Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Menschen und Tiere. Eb. 2, XVII; S. IX; 429—31.
1775. Von den verschiedenen Racen der Menschen. Eb. 2, XVIII; S. X; 435—51.
1784. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Hartenstein 4, III; S. V; 142—57.
1785. Recensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Eb. 4, V; S. V; 171—191.
1785. Über die Vulkane im Mond. Eb. 4, VI; S. V; 195—202.
1785. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Eb. 4, VIII; S. VI; 217—231.
1786. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. Eb. 4, X; S. VII; 315—329.
1786. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Eb. 4, XIII; S. VII; 357—462.
1788. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. Eb. 4, XV; S. VIII; 471—496.
1794. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. Hartenstein 6, VI; S. V; 349—356.

1796. Zu Sömmering, über das Organ der Seele. Eb. 6, X; S. VII; 457—61.

1798. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Eb. 7, VI; S. VII; 431—658.

1802. I. Kant's physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner eigenen Handschrift herausgegeben und zum Teil bearbeitet von Dr. Friedr. Theod. Rink. — Supplemente zur physischen Geographie aus dem handschriftlichen Nachlasse Kant's. Hartenstein 8, II; S. III—VIII: 147—435. — Suppl. S. 436—52.

Hier ist nun gleich ein Doppeltes zu bemerken. Erstlich, dass die für uns in erster Linie stehenden Werke im Vergleich zu den philosophischen Arbeiten Kant's sehr kurz sind — begreiflich für Gelegenheitsschriften; die Originalausgabe der Naturgeschichte des Himmels ist ein Buch von 200 Seiten in Klein-Oktav; in der Anzeige der Vorlesungen von 1765 nimmt die physische Geographie eine Seite ein (320 f.). Die physische Geographie aus 1802 ist nicht von Kant herausgegeben, kommt also hier nicht in Betracht. Dieser Umstand ist wohl zu beachten, ebenso aber zweitens die wichtige Erscheinung, auf welche auch Kuno Fischer aufmerksam macht, dass Kant in seinen philosophischen Werken sich mit Vorliebe geographischer Beispiele und Nachweise bedient. In der Kritik der reinen Vernunft wird die Geographie oft herbeigezogen.

Diese Erscheinung, auf die wir zurückkommen, beweist, welchen Wert die kosmologisch-geographischen Thatsachen und Begriffe für Kant hatten. Auch auf die „naturphilosophen" Arbeiten Kant's, welche sich auf die Physik der Materie beziehen, ist hier nochmals hinzuweisen.

Und so sei diese Einleitung abgeschlossen mit Wiederholung der beiden schon vorhin gestellten Fragen, deren erste und wichtigste lautet:

Was bedeutet Geographie und Anthropologie für Kant?

und die zweite, bisher schon oft gestellte, aber minder wichtige:

Was bedeutet Kant für Geographie und Anthropologie?

Beide Fragen scheinen mir bisher noch nicht genügend beantwortet. Ihre Lösung soll im Folgenden versucht werden.

2. Vorlesung.

Entwickelung der Erdwissenschaft bis Kant.

Wollen wir die Stellung Kant's zur Geographie begreifen, so müssen wir fragen, wie war der Entwickelungsstand dieser Wissenschaft, den Kant überkam? Die eingehende Beantwortung dieser Frage ist wichtig für die Geschichte der Philosophie überhaupt. Betrachten wir zunächst das 17. Jahrhundert.

Neben der ursprünglich vorwiegend mathematisch-astronomischen Erdkunde hatte sich aus und neben dieser eine vorwiegend historische entwickelt. Geographia, so definiert Ph. Clüver,[1]) est terrae . . . universae descriptio. Differt Geographia a Cosmographia ut pars a toto; a Chorographia, ut totum a parte. Cosmographia est totius universi seu mundi tam elementaris quam aetherei descriptio. Aber diese descriptio terrae wird von ihm (auch in seinen Spezialwerken, Germania, Italia antiqua, de tribus Rheni alveis et ostiis), so wie von anderen, wie von dem seiner Zeit berühmten J. Chr. Becmann in seiner Historia orbis terrarum geographica et civilis,[2]) auf topographischer Grundlage nur historisch genommen, mit Einschiebung einer Beschreibung des Meeres, seiner Teile, Buchten, Inseln u. s. w. sowie der Schifffahrt. Ausserdem werden die Flüsse (und die an ihnen gelegenen Städte) genauer beschrieben, von Becmann, der auch den Winden ein Kapitel widmet, in einer besonderen Hydrographia.

Wie nun Clüver und Becmann und ebenso noch viele andere Schriftsteller ihre Erdkunde wenigstens mit einer mathematischen (bei Clüver besonders dürftigen) Einleitung beginnen: so schieben ihrerseits auch die Verfasser mathematisch-geographischer Werke ein Kapitel über Hydrographie, über geographische Topographie ihren mathematischen Darstellungen ein. So der als Astronom berühmte Jesuit Joh. Bapt. Riccioli: denn seine Geographia et Hydrographia reformata, selbständig in einem Folioband erschienen,[3]) war bestimmt, einen Teil des 2. Bandes des mathematisch-astronomischen Almagestum novum zu bilden, welcher Band des übergross angelegten Werkes aber ebensowenig wie der dritte erschien. Auch diese wie andere

[1]) Ph. Cluverii introductionis in universam geographiam libri VI, 1. Ausgabe 1624, S. 1.

[2]) Erste Ausgabe 1673; zweite 1667; dritte 1702. J. Fr. Reimmann, Einleitung in die historiam literariam derer Teutschen III, 2. S. 448, Halle 1710.

[3]) Erste Ausgabe 1661; zweite 1667; dritte 1672. cf. Weidlerus, hist. astron. Cap. XV. § 75.

Hydrographien der Zeit (ich nenne nur einige typische Werke) ist nur beschreibend oder, in Betreff der Flüsse, aufzählend; ein umfassender liber onomaticus folgt ihr! Auch sie geht, wie die meisten übrigen, sehr genau auf die Schiffahrt ein, in ganz mathematischer Behandlung, namentlich der Loxodromie. Eine nicht zu übersehende Eigenschaft aller dieser Werke des 17. Jahrhunderts ist ferner, dass sie ganz in der antiken Litteratur wurzeln.

Wie kommen nun diese mathematischen oder historisch-topographischen Werke zu einer solchen Vorliebe für das Meer? Zunächst aus praktischen Gründen; sind doch die meisten dieser Werke von seefahrenden Nationen, Niederländern, Italienern, Franzosen ausgegangen. Die grosse Hydrographie des Jesuiten G. Fournier[1]) bezeichnet sich sehr mit Recht als contenant la Theorie et la pratique de toutes les parties de la navigation; sie ist nur praktisch, mit zufällig eingestreuten mehr wissenschaftlichen Notizen; Geographisches enthält sie trotz des Abschnittes über die Gezeiten so gut wie gar nicht.

In fast allen diesen Werken findet sich nichts weiter als Länder- und Meeresbeschreibung, die ganz auf dem Stand der damaligen Kartographie beruht: ein Umstand, der sehr zu beachten ist. Daher ist alle Beschreibung des Geländes auf die Herzählung der Flüsse beschränkt; Gebirge werden kaum erwähnt (wie z. B., interessant genug, der Harz bei Clüver und Varen), wie sie ja auch auf den Karten nur höchst schematisch dargestellt wurden; und so besprechen, meist ebenfalls rein topographisch, die geographischen Schriftsteller auch das Meer, welches und weil es ja topographisch einen so grossen Raum einnimmt. So ist diese Art der Geographie kaum von solchen Werken verschieden, welche mehr weniger ausführliche Erläuterungen zu Lokalkarten geben, Pubikationen, die im 17. Jahrhundert sehr beliebt waren.[2]) Interessanter für uns und wertvoller sind die rein topographischen Werke und ihre Städtebilder, deren schönste wir in Merian's Chronik finden.

Wichtig und auch für uns noch von oft hohem Quellenwert ist jedoch die ausgedehnte Reiselitteratur, die vom 16. Jahrhundert an in frischer Beobachtungskraft reiche Originalnachrichten von

[1]) Paris 1643.

[2]) z. B. Bertius 1603; Gerh. Mercator a I. Hondio auctus 1607. Ortelius, Sanson ec.

Ländern und Völkern brachten, deren viele eben erst entdeckt waren. Reichhaltige Sammlungen solcher Reiseberichte wurden vom 16. Jahrhundert an veröffentlicht und viel gelesen. Sie wirkten als mächtiges Ferment auf die Völker, auf die Wissenschaft.

Unter ihrem Einfluss hatte sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine wirklich wissenschaftliche, nicht bloss sammelnd gelehrte Erdkunde entwickelt, die methodisch durchdacht und abgegrenzt von Bernhard Varenius man kann wohl sagen geschaffen war, in seiner 1650 zu Amsterdam erschienenen Geographia generalis.[1]) Neu ist in ihr die eingehende Darstellung der Erdoberfläche, die nach ihren natürlichen Erscheinungsformen behandelt von der blossen Anschauung zu wissenschaftlichem Verständnis erhoben werden soll. Das merkwürdige Buch erlebte nach Varen's frühzeitigem Tode noch mehrere Auflagen und wurde 1672 und 1681 von Js. Newton mit einigen Verbesserungen und Zusätzen neu herausgegeben. Die letzte Ausgabe besorgte 1712 James Jurin mit Appendix von 54 Seiten und der Windkarte Halley's;[2]) Übersetzungen, englische, holländische und französische folgten 1733, 1750, 1755. Das Buch ist also viel gelesen; auch Riccioli hat es reichlich benutzt; doch blieb es ein ganzes Jahrhundert lang in seiner Art das einzige wenn auch grundlegende, was wohl zu beachten ist. Doch blieben auch hier Beschränkungen.

Geographia, so lautet Varen's Definition,[3]) dicitur scientia Mathematica mixta, quae Telluris partiumque illius affectiones a quantitate dependentes, nempe figuram, locum, magnitudinem, coelestes apparentias atque alias proprietates affines docet. — Objectum Geographiae, sive subjectum circa quod, est Tellus, impri-

[1]) Über B. Varenius bringt die Akademie-Ausgabe der gesammelten Schriften Kant's, Bd. 1, S. 571 (zu S. 444 [2]) recht falsche Daten. B. Waren (Varenius) wurde 1622 zu Hitzacker geboren und in Ülzen erzogen, wohin sein Vater 1627 als Probst versetzt wurde. Er lebte seit 1647 als Dr. med. zu Amsterdam, wo er 1650 starb. In demselben Jahre erschien die erste Ausgabe der Geographia generalis in 12°, eine zweite, ebenfalls in 12°, nur in Format und Paginierung etwas verschieden, 1664, die dritte, zur zweiten stimmend, 1671, alle bei Elzevir; die späteren von Newton besorgten Ausgaben sind in 8° und zu Cambridge erschienen, alle so genau zu den früheren stimmend, dass selbst noch die letzte Ausgabe, die von J. Jurin, den fehlerhaften, zu Anfang der 1. Ausgabe stehenden Index beibehielt. Das Werk war also von Anfang an in Wahrheit ein Standard Work und verdiente es zu sein.

[2]) Aus Philos. transactions Bd. 16 für 1686|7 (London 1688).

[3]) S. 1 f.

mis superficies ejus et partes. So beginnt das Buch mit „angewandter“ (mixta) Mathematik: de geometricis praecognitis, de telluris figura, dimensione, magnitudine, motu; de loco telluris in mundi systemate. Nachdem dann die Naturbeschaffenheit der Erde, des Meeres, der Atmosphäre in der erwähnten Art und Ausführlichkeit geschildert ist, geht das zweite und dritte Buch wieder zur mathematisch-astronomischen Geographie zurück, indem daselbst Breite, Polhöhe, Taglänge, die Schatten in den verschiedenen Erdzonen, die Zeitbestimmungen u. s. w., dann Länge, Kartographie, Berechnung der Lage, Horizont und endlich die Schiffskunst, die Histiodromie u. s. w. abgehandelt werden. Auch das 100 Jahre später erschienene Werk von Lulof, die „Einleitung zu der mathematischen und physikalischen Kenntnis der Erdkugel“ zeigt genau dasselbe und nicht anders 1749 die Histoire naturelle Büffon's: die Theorie der Erde, die Gesamtgeschichte der Erde ist die Hauptsache, an welche als „Beweise“ sich zunächst die Bildungsgeschichte der Planeten, die Darlegung der wichtigsten Erdtheorien anderer Gelehrten und hierauf die Besprechung der für die Erdentwickelung wichtigsten Thatsachen der Gesamterde anreihen, eine kurze Schilderung der Kontinentalbildung, der Schichtenbildung, der ubiquitären Meeresüberreste, der Gebirge, Flüsse, Meere, Winde etc., des Wechsels der Meere und Festländer: denn Büffon führt die Bildung der Gesamtoberfläche der Erde auf die Wirkung des Wassers zurück, welches früher die ganze Erde umhüllend bedeckte. Sein Programm ist: Théorie de la Terre, Formation des Planètes, Génération des Animaux.[1]) Die Gesamtfragen nach Form, Grösse, kosmischer Stellung der Erde beherrschten die Erdkunde in direktem Anschluss an die Frage nach der Natur des Himmelsgewölbes, der Himmelskörper; dieselben Fragen und Anschauungen also, welche die griechische Wissenschaft beherrschten; welche herrschen mussten, so lange die Erde kosmischer Mittelpunkt war. Sie blieben, vielfach noch in ihrer antiken Form, Grundlage der Erdwissenschaft bis tief in das achtzehnte, in Kant's Jahrhundert hinein; sie hatten nicht wenig zu den grossen Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts beigetragen; sie waren es, welche Coppernikus und Kepler leiteten. Auch Bernhard Varen steht noch im Banne dieser Gedankenkreise, in welche sich das Neue, was er

[1]) Hist. natur. 1749, 4^0, 1, 62. Die Generation des animaux (Bd. 2 und namentlich Bd. 4) führt auf ein anderes Gebiet, welches uns hier nicht beschäftigen kann.

zuerst, was Robert Boyle und Andere brachten zunächst nur einschiebt, wie der frisch austreibende Keim in die Samenschale.

Diese Fragen, welche die griechischen Forscher zuerst in mehr spekulativ-metaphysischer Fassung, später in streng wissenschaftlicher Einfachheit beschäftigt hatten, waren auf das Mittelalter übergegangen, welches sich fast noch ausschliesslicher von ihnen beherrscht zeigt und seine Auffassungen unter dem Zwang kirchlicher Autorität weiter vererbte. Das dürftig trockene Büchlein, die Sphaera von Sakro Bosko (Joh. v. Holywood, um 1250 in Paris lehrend), welches in einen computus ecclesiasticus ausläuft, ist der Ausdruck der wissenschaftlichen Erdkunde des Mittelalters und wurde noch im Beginn des 16. Jahrhunderts von Melanthon als Schulbuch mit ausführlichen Einleitungen neu ausgegeben; es giebt Ausgaben noch aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts und wohl kein Buch des Mittelalters hat sich so lange und in solcher Verbreitung lebend erhalten, als die Sphaera. —

Die Geschichte der Erdkunde, von der wir soeben gleichsam als einen vergrösserten Querschnitt die Geschichte des 17. Jahrhunderts, des Jahrhunderts vor Kant, betrachteten, ist deshalb so merkwürdig und so wichtig, weil sie die Geschichte des geistigen Einlebens der Menschheit in die Welt darstellt, d. h. weil sie uns die Entwickelung des Sehens und Bemerkenlernens, des Auffassens, also die Entwickelung der wichtigsten Funktionen des psychophysischen Apparates vorführt, nicht bloss für den Einzelnen, sondern für die ganze menschliche Gesellschaft. Zugleich zeigt sie uns sehr klar die Gesetzmässigkeit der Grenzen, der Art des Sehens und Auffassens, bei welchem jede Zufälligkeit ausgeschlossen ist, für jede ihrer Entwickelungsstufen.

Dieser Stufen giebt es vier. Aber auch hier tritt ein sonderbarer Umstand ein. Die erste dieser vier Stufen hat keinen Anfang und für jetzt und für noch viele, vielleicht für alle kommende Jahrhunderte auch kein Ende. Diese erste Stufe ist die vor aller geschichtlichen Entwickelung liegende, vielfach noch ganz unbewusste, blind unter dem Zwang des Haupteindrucks und des Projektionsgesetzes stehende, die es nie zu anderen als anthropomorphistischen, mythischen, mehr oder weniger distinkten Vorstellungen bringt. Auch auf jener ersten, anfanglosen Stufe, zu der wir über Griechenland, Egypten, Babylonien in die allerältesten Zeiten der sich eben entwickelnden Menschheit zurückgehen müssen, handelt es sich schon um eine Summe von Kenntnissen, allerdings nicht

um ein Wissen, sondern um ein psychophysisch notwendiges System von fest gehaltenen Sinneswahrnehmungen, Empfindungen und Projektionen, welches sich zunächst auf den Himmel, dann aber auch auf die Haupterscheinungen der Erde bezieht und überall über die Erde hin bei allen Völkern das gleiche ist.

Das begreift sich wohl. Denn die Allheit der übereinstimmenden Eindrücke, welche jedes, auch das roheste Volk empfing, musste überall die gleiche Deutung des unscharf, aber stark und unablässig Empfundenen, die gleiche Antwort auf die unbewusste Frage: was sehen wir? auslösen. Mit diesen urältesten dumpfen, ebenfalls unfreiwilligen, rein anthropomorphistischen Beantwortungen dieser Frage stehen aber die klarbewussten, hellen, mythischen Auffassungen der Babylonier in direktem Zusammenhang; ebenso die ersten mythischen Auffassungen der griechischen Philosophen und nicht zum wenigsten auch die vielfach mystischen Auffassungen des Neuplatonismus.

Denn diese erste Stufe der Entwickelung menschlicher Weltkenntnis, also der noch untrennbaren Erd- und Himmelskunde, ist die Stufe der Naturvölker und ihre Auffassungen leben zunächst mit den Naturvölkern selbst bis in die Gegenwart fort. Aber auch unter den Kulturvölkern, in jedem einzelnen Kulturmenschen bleiben sie in zahlreichen Relikten bewahrt — Volksglauben, Aberglauben u. s. w. — denn sie gehören zu der psychophysischen Uranlage, zum ältesten und innersten Eigentum der Menschheit. Naturgemäss zeigen sie sich jedesmal dann besonders stark, wenn Naturvölker in den Kreis der Kulturvölker eintreten. Eine solche soziale Assimilation bedarf für das innerste, oft kaum bewusste geistige Leben, für die Überwindung uralt vererbter Apperceptionen lange Zeit. Dass auch auf etwas abliegenden, aber doch verwandten Gebieten die gleiche Erscheinung auftritt, beweist eine hochinteressante Veröffentlichung von G. Hellmann,[1]) in welcher auch der Wetteraberglaube der „zwölf Nächte“ auf Alt-Babylonien zurückgeführt wird — wenn er nicht in noch ältere Zeiten zurückgeht.

Die zweite Stufe dieser geographischen Entwickelung umfasst das Altertum, die dritte das Mittelalter, die vierte die Neuzeit. Alle vier Stufen stehen unter der strengen Herrschaft eines ebenso wichtigen als durchgreifenden psychologischen Ge-

[1]) Neudruck von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus. No. 5. Die Bauern-Praktik 1508. Berl. 1896. S. 64 f.

setzes: je unentwickelter der Mensch ist, um so mehr steht er, einzeln oder als Sozietät, unter dem Zwang der Gesamteindrücke, um so weniger vermag er Einzelnheiten als solche aufzufassen; er vermag das nur bei Dingen, auf welche er sein Gefühl und Empfinden projicieren, in welchen er also sich selbst sehen und empfinden kann; die er also teils aus sich selbst begreift, teils zu sich selbst hin, weil er sie braucht, weil er sie benutzen muss. Diese Projektionen sind soziale Thaten; sie werden also auch durch die Sozietät in Summa vererbt. Aber mit der Entwickelung der Menschheit bildet sich ihre Freiheit, ihr Reichtum an sicheren Vorstellungen, die nun vom Menschen beherrscht werden, nicht mehr er von ihnen.

Daher herrschte im Altertum zunächst die unwillkürliche Gesamtvorstellung der Erde, des Himmelgewölbes, des Verhältnisses beider zu einander, welche Vorstellung immer mehr in rein verstandesgemässe Einzelbegriffe, Erde, Meer, Himmel, Himmelskörper, auseinanderging. Neben ihr aber hatte sich mit der zunehmenden Aufnahmefähigkeit eine zweite Art der Erdbetrachtung entwickelt, die von der Anschauung der Einzeldinge ausgegangen, sich immer mehr zu einer neuen Gesamtauffassung erhob; wir haben sie im Zauber der höchsten Poesie bei Homer, in wissenschaftlicher Behandlung bei Aristoteles und in der Länderbeschreibung des Strabo. Wirkte bei den Homeriden zunächst noch der Reiz des Schönen, die Weltfreude, in den Zeiten und der Schule des Aristoteles das Streben nach Weltbegreifen, bei Strabo nach Welterschliessung, so rückte bei den Römern das praktische, das politisch-militärische Bedürfnis, die Weltnutzung, immer mehr in den herrschenden Mittelpunkt.

Beides, die Freude am Leben, an der Erde, und das Streben nach wissenschaftlicher Erschliessung der letzteren vereinte sich in Griechenland mit jener älteren, mit der mathematisch-astronomischen Gesamtauffassung, zu höchster wissenschaftlicher Höhe im Zeitalter Alexander des Grossen. Das beweist das Beispiel des grössten Erderforschers des Altertums, Pytheas, beweist ferner, wenn auch in anderer Art, das Beispiel Plato's, des grössten Philosophen Griechenlands.

Es ist soziologisch merkwürdig, wie die Änderungen, die Fortschritte dieser grossen Auffassungskreise entstehen und sich ausbreiten. Es fehlt nicht an einer Inkubationszeit, die zunächst durch das Auftreten einzelner bedeutender Individuen, welche das

Neue verkündigen, begründet, dann durch oft ungemein rasche allgemeine Annahme des Neuen beendet wird. Die Zahl der Jahrhunderte schon bestehender Kultur ist von äusserster Bedeutung für die Kulturfähigkeit, d. h. für die Fähigkeit der Völker, Kultur aufzunehmen und weiter zu entwickeln; es ergiebt sich der soziologisch wichtige Satz: die Länge der Inkubationszeit steht in umgekehrtem Verhältnis zur Länge der Zeit vorhandener Kultureinflüsse. Es ist erstaunlich, um wie viel länger die Inkubationszeit im Altertum und namentlich im Mittelalter, als in späteren Zeiten ist, wo sie sich immer mehr, oft bis zur Unkenntlichkeit verkürzt; erstaunlich, wie sich heute das Neue rasch durch die ganze Masse der Völker, der Menschheit ausbreitet gegenüber der Engigkeit der Verbreitung in jenen früheren Epochen. Ja das Mittelalter, im Vergleich mit dem Altertum von roheren, weit weniger lange und weit weniger mannigfaltig mit der Kultur in Berührung stehenden Völkern getragen, kann geradezu als die Inkubationsperiode zwischen Altertum und Neuzeit betrachtet werden.

Die beiden natürlich gegebenen Ströme der antiken geographischen Auffassung blieben bestehen; aber in dem einen derselben, in der Gesamtauffassung der Welt, trat jener uralte mythisch-religiöse Zug, den auch das Griechentum nie völlig überwunden hatte, wieder in neuer Kraft und Ausdehnung hervor zunächst durch das Eintreten unkultivierterer, aber kraftvoller Völker in die Geschichte. Nirgends drängen sich dem unentwickelten Menschen religiös-mythische Vorstellungen mit stärker zwingender Kraft auf, als bei der Vorstellung des Himmels, des Weltganzen, die stets mit dem Gefühl des Erhabenen verbunden ist. Die psychische Roheit namentlich des früheren Mittelalters zwang ferner stets zu anthropomorphistischer Auffassung, die um so stärker und bleibender war, je stärker und bleibender die mit den Eindrücken verbundenen Gefühle auftraten.

Aber auch die kulturellen Überlieferungen lehrten und verstärkten durch ihre Lehre die Vergötterung des Himmels. Denn die Kultur des Altertums wurde vornehmlich durch die Kirche verbreitet; die Kirche aber lehrte direkt die Göttlichkeit des Himmels, zunächst beeinflusst von babylonisch-jüdisch-orientalischen Auffassungen, die eine sehr grosse Verbreitung und Geltung hatten, dann aber und fast noch mehr durch das Eindringen der spätgriechischen Philosophie, der Lehre vom persönlichen,

göttlichen, schaffenden Logos, wie dies Harnack[1]) sehr gut hervorhebt. Die Zeitrechnung, die neuen Feste, welche, im Anschluss an die jahreszeitlichen Götterfeste des Heidentums, in neuer, machtvollerer Heiligkeit das ganze Leben ordneten und beherrschten, wurden durch die Bewegungen der Himmelskörper bestimmt — die Sphaera schloss mit dem computus; um das Weihnachtsfest gruppierte sich der Wetteraberglaube. Und dabei wirkte Sozietät auf Sozietät, die Kirche, die Vertreterin der kultivierten Sozietät, in ihrer Ganzheit auf die Sozietäten der heidnischen Völker; nicht einzelne Individuen, die Summe der Individuen wurde gleichzeitig und gleich mächtig erfasst. Denn die Kirche erstrebte — und hierin liegt ihre ungeheure soziale Macht — die Gesamtheit der Seelen zu gewinnen, zu retten, zu vereinen; und zugleich kam die Kultur der Religionsbringer, deren Person selber geheiligt war, als eine ungemein reiche, schöne, allen imponierende, allen begehrenswerte und doch zunächst — auch klimatisch, was wichtig ist — nicht völlig erreichbare herüber. Gerade diese Unerreichbarkeit der Kulturhöhe und der geographische Gegensatz zwischen Nord und Süd ist von hoher Bedeutung. Beides gab, durch leibliche wie geistige Einwirkungen, der Kirche und ihrer Lehre neue Macht, der Weltauffassung des Mittelalters den Charakter des Sentimentalischen dem naiven Altertum gegenüber und musste ihn geben, auch wenn die Lehre der neuen Religion nicht mitgewirkt hätte. Denn sentimentalische Geistesrichtungen entwickeln sich immer da, wo ethisch begehrenswerteren, in sich fertigen Zuständen unfertige und als solche empfundene gegenüberstehen.

Alles dies bedingte die Ausschliesslichkeit und verstärkte die Macht der religiösen Auffassung der Welt, die Leben und Weltall in lückenlosem Zusammenhang erfüllte, erklärte, ordnete, leitete, ohne Anspruch an individuelle Geistesarbeit der Gläubigen zu erheben. Aber gerade wegen ihrer festen, überindividuellen Gleichmässigkeit wurde die religiöse Auffassung der Welt zur stärksten Gemütsmacht, die alles um so fester beherrschte, als sie zum grossen Teil unbewusst war. Jedem schallte sie von Jedem entgegen. Niemand also konnte an der Göttlichkeit, der göttlichen Individualität des Himmels zweifeln und wer dies dennoch that, der löste sich von der Weltauffassung aller Mitlebenden, welche Auffassung selber, eben weil sie so allgemein und ein äusserer

[1]) Das Wesen des Christentums. Leipzig 1900.

Grund für sie nicht vorhanden war, von Gott stammen musste. Die alten Tabubegriffe menschlicher Urzeiten lebten in der Kirche kräftig weiter. Auch der Himmel, als Wohnsitz Gottes, war tabu im strengsten Sinne dieses uralten Begriffes und jede Verletzung dieses Tabu, wie sie die neuen Auffassungen so vielfach mit sich brachten, war schwerer Frevel gegen das höchste Tabu, gegen Gott selbst. Alles, was vom Himmel kam, konnte nur, ja musste von Gott bestimmt sein: Gott also sandte den Regen, den Wind, das Wetter, Gott hatte die Bewegungen des Himmels, der Gestirne angeordnet; die Erde war ganz vom Himmel abhängig, es war also alles, was von Naturereignissen auf der Erde geschah, gutes und böses Wetter, Blitzschlag, Erdbeben, Überschwemmungen u. s. w. direkt, als Strafe oder Lohn, von Gott angeordnet und „Gottes Finger" beherrschte und betrieb alles. Es war aber nicht eine grosse gewaltige Gottesauffassung die vorherrschende: es war der Gott des kleinen Mannes, der hausbackene Gott, der sich in alles einmischte und zugleich stark mit dem Teufel und dessen Anhängern zu kämpfen hatte. Natürlich herrscht der Anthropomorphismus wie im Leben, so auch in der Kunst: kleinlich im Leben, in der Kunst grossartig. Diese Gesamtauffassung der Welt, die vom Volk, von den Laien überall geglaubt, gesehen, aber nur sehr selten und dann stets mit Lebensgefahr in eigener Denkarbeit geprüft und begriffen wurde, beherrschte das Mittelalter ganz; sie wurde mit dem sinkenden Mittelalter immer platter und roher in der Masse des Volkes; sie stammt ganz und gar aus den Anschauungen der Naturvölker.

Daneben lebte in voller Kraft nun auch die Freude an den Einzeldingen, der Gegenwart, der Umgebung, dem Leben, aber nur im Bereich der persönlichen Projektion, des Wohlgefallens, des Nutzens. Was darüber hinausging, fehlte dem Gesamtgeist des Mittelalters noch mehr, als dem des Altertums. Daher z. B. auch die rohe Art der mittelalterlichen Landkarten, die noch in späteren Jahrhunderten, obgleich unendlich verbessert, über eine schematischleere Darstellung des Terrains nicht hinauskommen und nur auf die Darstellung der politischen Grenzen, der Handels- und der Verkehrsstrassen, der Flüsse, auf die Angabe der Städte ausging, ein Zustand, der sich völlig erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auslebte. So war nach keiner Seite hin eine wirkliche Auffassung der Erdnatur und ihrer Thätigkeit und Vielheit als eines Ganzen im Anfang des 17. Jahrhunderts vorhanden,

im Anfang des 18. ein wissenschaftliches Begreifen der Einheit der Erdnatur noch keineswegs verbreitet.

Aber im 17. Jahrhundert ging die Inkubationszeit für das richtige Erfassen dessen, was man sah und was aus dem Altertum überliefert war, zu Ende, nachdem das Mittelalter durch Reformation und Renaissance zu Grabe gebracht war; und so entwickelte sich in der neuen Zeit eine neue Welt des Geistes. Wie klar spiegelt auch dies die Geschichte der Erdkunde — der Erd- und Weltauffassung der Völker!

Ich kann hier nur einiges Wichtigste hervorheben. In erster Linie ist abermals Varen und seine Geographia generalis zu nennen; sodann die einschlagenden Einzelarbeiten, wie Gilbert's berühmtes Buch über die magnetische Kraft der Erde, wie die Abhandlungen des Grafen Robert Boyle, des Freundes Newton's. Und welche Fülle von neuen Auffassungen brachte Leibniz, dessen für die Erdkunde so besonders wichtige Protogäa freilich erst 1749 ganz veröffentlicht wurde, deren Grundgedanken Leibniz schon 1693 bekannt gemacht und in seiner praktischen Thätigkeit, der er sie verdankte, und gewiss auch sonst verwertet hatte. Von grosser Bedeutung waren ferner die ebenfalls dem praktischen Leben angehörigen Koloniegründungen, die von England, Frankreich, den Niederlanden sich über die verschiedenen Erdteile verbreiteten. Die Völker sahen immer mehr; sie mussten das Gesehene, um es richtig zu verwerten, immer richtiger auffassen, auch wieder aus praktischen Gründen, die in der Geschichte der Wissenschaften und namentlich der Erdkunde eine so bedeutende Rolle spielen. Naturgemäss trat das Neuerrungene mit dem Alten in lebhaften Kampf, dessen Wirkungen wir auch bei Kant, bei Newton und anderen deutlich erkennen. In Folge dieser neuen, schärferen Auffassungen trat auch die Wissenschaft vom Menschen in ein neues Stadium. Auch hier schlug Bernhard Varen als erster die neuen Wege ein. Freilich hatte sich auch der vielgereiste Abt Giovanni Botero in seinem merkwürdigen Relationi universali[1]) ganz frei von Mathematik gehalten und von Geographie nur soviel gebracht, als für seine an sich wertvollen historisch-politischen Schilderungen der Völker unentbehrlich war, wenn wir von der aufzählenden Besprechung der Inseln sowie von seinem

[1]) 1595. 1640. Deutsche Übersetzung: Allgemeine Weltbeschreibung etc. Köln 1596.

Bericht über das Meer[1]) absehen. Auch steht er nicht in jener compilatorischen Abhängigkeit vom Altertum. Varenius, der jedenfalls Botero's Werke kannte, hat nur eine ethnologisch-historische Arbeit geschrieben, seine Descriptio Regni Japonici, mit einer Einleitung über die verschiedenen Staatsformen der Völker,[2]) aber in wissenschaftlicher Methode, in allseitiger Durchdringung und wissenschaftlicher Beherrschung des Stoffs steht er schon auf einem Standpunkt, den man wohl den modernen nennen kann und weit über Botero.

Ein sehr beachtenswerter Zug aller dieser Kosmographien ist das Interesse, welches sie für die Religionen der Staaten und Völker zeigen. Öfters geschieht dies in Folge der durch die Reformation geschaffenen Gegensätze; mit Leidenschaftlichkeit z. B. bei dem in Frankreich zum Katholizismus übergetretenen Holländer Peter Bertius.[3]) Meist aber wurzeln diese Angaben in dem alle Gemüter beherrschenden religiös-biblischen Sinn, von welchem aus Riccioli, Paulus Merula[4]) und Andere die ganze Geographie nach den Darstellungen der Genesis auffassten. Lebhaft beschäftigte sich auch Botero mit der Religion der christlichen wie der heidnischen Völker, mit der Einführung des Christentums in Indien, in Japan u. s. w., der Gottesidee der Indianer Amerikas und der Ausbreitung des Christentums unter ihnen widmet er vier Bücher.[5]) Auch Varen hat einige religionsgeschichtliche Abhandlungen geschrieben, von welchen das soeben über ihn Gesagte gleichfalls gilt: seinen tractatus de religione in regnis Japoniae, welcher, der Königin Christine von Schweden gewidmet, über die Religion der Japaner sowie über die Einführung und spätere Ausrottung des Christentums in Japan handelt, mit einem Anhang über die Religion Siams; und ferner seine brevis informatio de diversis gentium religionibus, die erste vergleichende Zusammenstellung möglichst vieler Religionen der Erde, die von wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgeht.

Wie stand es aber bei so vielem Neuem mit der alten Grundwissenschaft der Erdkunde, mit der Wissenschaft von der Gesamt-

---

[1]) Relatione del mare 1599. 1649. — cf. C. Gioda, la vita e le opere di Giov. Botero. 3 Bde. Mailand 1894|5.

[2]) Amsterdam 1649. 16°. Der tractatus de Japanorum religione ebend. im gleichen Jahr.

[3]) Breviarium Totius orbis terrarum. Paris 1625.

[4]) Cosmographiae generalis libri tres ec. Amsterdam 1636.

[5]) Relationi univ. 1640. Teil 4, Buch 1—4.

erde, ihrer Gestalt und ihren Beziehungen zum Himmelsgewölbe, mit der mathematisch-astronomischen Geographie? Kurz sei nur der „Eratosthenes Batavus", Willibrord Snellius, sein neues Maassverfahren und der daran sich knüpfende Streit über die Abplattung der Erde erwähnt, wie er sich zwischen Cassini und Newton erhob und vor allem des Siegers in diesem Streit Newton's Hauptwerk, die 1686. 1713 und in 3. Auflage 1726 erschienenen principia mathematica philosophiae naturalis — in welchem freilich die religiöse Heiligkeit, das Tabu des Himmels, das direkte Eingreifen Gottes noch deutlich weiter lebt. Varen blieb in seiner wissenschaftlichen Darstellung gänzlich frei von dieser Auffassung; allein noch hundert Jahre nach dem Erscheinen der geographia naturalis, noch 1750 tadelt ihn Lulof wegen seiner Abweichungen von den mosaischen Berichten sehr ernstlich.

Auch an Cassini's Namen knüpft sich der Ruhm einer gewaltigen That auf geographischem Gebiet, die für das praktische Leben, man kann wohl sagen, gleich hohen Wert hat, wie Newton's principia für die Theorie; einer That, die, ebenfalls auf den von Willibrord Snellius gelegten Grundlagen beruhend, mit ihrer Ausführung das ganze 18. Jahrhundert ausfüllt. Diese That war die Schaffung der wissenschaftlichen, naturwahren Topographie. Durch die wissenschaftlichen Fortschritte seit 1650, durch die unter Ludwig XIV. sich neu entwickelnde Kriegskunst hatte sich ein richtiges Sehen auch der natürlichen Bodenbeschaffenheit der Länder entwickelt: und dies technisch, ja man kann sagen künstlerisch richtig wiedergegeben zu haben, anstatt der alten ganz willkürlich-schematischen Art der Zeichnung, ist das unsterbliche Verdienst der Cassini. Ihre Karte ist die Grundlage unserer modernen Terrainzeichnung.

Und dazu kam noch ein anderes, welches den grossen Kreis der Erdwissenschaft abschloss, indem es neue, freilich erst später, in der Mitte des 18. Jahrhunderts betretene Wege eröffnete: auch die ungeheure Formenfülle der gesamten organischen Welt lernte man sehen, wissenschaftlich auffassen und festlegen. Hier sind zwei grösste Namen zu nennen: Büffon, der im Anschluss an seine Théorie de la terre, vom Menschen ausgehend auch die histoire naturelle der Tiere gab, indem er die Arten der Tiere, ihre Festigkeit, ihre Veränderlichkeit, ihr Werden und Vergehen wissenschaftlich untersuchte und weithin wirkende Ideen entwickelte; indem er zugleich die zahllosen Spezies zum erstenmale

mit eingehendster Genauigkeit beschrieb. Und ferner und vor Allen Linné, der die Fülle der vorhandenen Pflanzen- und Tierformen mit festem Blick einteilte, zusammenordnete und dadurch erst zugänglich und begreiflich machte — eine herrlich geniale, nie genug zu verdankende That!

So liegt ein ungemeiner Glanz des geistigen Lebens über dem 17., dem 18. Jahrhundert, eine Fülle, eine Grösse der erdwissenschaftlichen Leistungen, die den Betrachter stets zu neuer bewundernder Freude erhebt. In der Entwickelung dieses Lebens, dieser Ideen stehen auch wir noch, wenn wir auch durch die Länge der verflossenen Zeit, durch die Erschliessung der Erde und nicht zum wenigsten durch die unbeschränkte Zahl der Mitarbeiter eine neue Stufe erreicht haben. Im 17., auch noch im 18. Jahrhundert waren es nur die wenigen Grössten, welche dies neue Licht sahen und zu verbreiten anfingen; die Thäler lagen noch im Schatten. Aber unaufhaltsam drang das Licht vor; und in diese Welt hinein ward am 22. April 1724 Immanuel Kant geboren.

3. Vorlesung.

Stellung Kant's zur naturwissenschaftlichen Forschung seiner Zeit.

Es war eine Zeit des Übergangs, in die er eintrat. In der Erd- und Himmelskunde konnte unmöglich die leichtfertige Vielwisserei eines Athanas. Kircher oder Compilationen wie die Becmann's oder der veraltete Standpunkt Riccioli's neben Varen und Boyle und Newton Geltung behalten; doch wurde Becmann und namentlich Kircher noch viel gebraucht.[1]) Die Geographie war noch immer eine Art von methodelosem Gesamtwissen, aus mathematischen, historischen, topographischen, nautischen Materialien zusammengehäuft, eine in Worte übertragene Kartographie, den Verkehrsbeziehungen dienend. Zur Wissenschaft war sie durch Varen, durch Newton erhoben. Die mathematisch-physikalischen

[1]) Z. B. von Lulof, der gegen Kircher zwar Bedenken ausspricht, aber Varen mit ihm auf gleiche Stufe stellt! (Vorrede S. 7.) Kircher wird am besten von Morhof, dem Freunde und öfteren Gast Rob. Boyle's, geschildert durch den kurzen Ausspruch im Polyhistor I, S. 357: saltavit et in hoc theatro (ars Lulliana) Athanasius Kircherus, centum ille doctor artium.

Lehren des letzteren verbreiteten sich rasch, die tellurische Gesamtauffassung Varen's viel langsamer: brachte sie doch etwas ganz Neues, das Auffassungs- und Denkvermögen der Menschheit völlig Umformendes.

So war die Zeit des Übergangs auch eine Zeit der Gegensätze, der Widersprüche. Neues und Altes standen, oft freilich feindselig — Riccioli veröffentlicht im Almagestum novum Bd. I Teil II, S. 497—500 die Abschwörung Galiläi's mit den Anklagen der Kardinäle gegen ihn; und auch Büffon musste sich über verschiedene Punkte mit den Députés und dem Syndic der Pariser Theologischen Fakultät auseinandersetzen —, meist aber in mehr oder weniger unbewusster Naivität einander gegenüber.

Die Betrachtung und Erklärung von Himmel und Erde stand noch ganz in Abhängigkeit von den Lehren der Kirche, von den Erzählungen der „Offenbarung", dem Schöpfungsbericht, dem Sintflutmythus der Genesis und diese herrschende Gesamtauffassung der Welt, welche sich über alle Gebiete des Lebens erstreckte, bildete den grössten Widerspruch zunächst zur erwachenden Erdwissenschaft, welche ja die mechanische Abhängigkeit der grossen Erderscheinungen, der Winde, der Strömungen, der Sternbewegungen immer deutlicher sah und lehrte; sodann zu der sich immer mehr aufdrängenden und unentbehrlicher werdenden Kenntnis der Einzeldinge, welche die Welt erfüllen, der Naturgesetze, welche die Welt beherrschen. Die Bedeutung der Erdkunde auch für diese Zeit liegt klar auf der Hand. Die Welt, Himmel und Erde zeigten sich immer klarer in ihren Einzelerscheinungen, hier lag das Neue; das Alte lag in dem Tabubegriff, in der platt anthropomorphischen Auffassung Gottes und der Erdvorgänge in ihrer direkten Abhängigkeit von Gott, wie sie noch überall herrschte. Auch in der Philosophie: Descartes, Spinoza, auch noch Leibniz haben ruhig den alten Gottesbegriff herübergenommen und an die Spitze oder an das Ende ihrer Philosophie gestellt. Die Dichter thaten ihrerseits das Gleiche: man lese die von Kant selbst in der Naturgeschichte des Himmels zitierten platten Überschwenglichkeiten Pope's, Addisson's, v. Haller's, die freilich schon auf einen Umschwung deuten, der sich in Klopstock vollzogen hat. Auch die Naturforschung hielt sich noch auf der alten Strasse des herkömmlichen Gottesbegriffs: das beweist Newton, Büffon und ebenso jener Wright, dessen „Neue Theorie des Weltalls" für Kant so bedeutsam wurde.

Diese Widersprüche, dies Neue zum Alten war von grösster Wichtigkeit. Zunächst entwickelte sich ein ungeheurer Reichtum von Vorstellungen und Begriffen, die nicht mehr das Eigentum Weniger bleiben konnten, die übergingen auf die Geister aller Lebenden, die zu bewältigen, aufzufassen, unterzubringen die Arbeit aller Denkenden verlangte. Dazu kam die Gedankenfülle der Renaissance, der Reformation. Wie passte dieser so rapid anwachsende neue Inhalt der Welt zu jener alten Form, wie sie in der bisherigen Gesamtauffassung dem bisherigen Gedankenvorrat genügt hatte? Das Neue musste begriffen und mit dem Alten in Einklang gebracht, das Alte an dem Neuen gemessen werden: eine kritische Zeit also musste kommen, auf allen Gebieten, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Wo aber war in der allgemeinen Bewegung ein fester Punkt, der Ruhe und Kraft und Freiheit genug bot, um diese Kritik, welche doch nur durch ruhige Kraft und freien Blick geschaffen werden konnte, zu ermöglichen?

Nachdem Italien im 15. und 16. Jahrhundert die Renaissance geschaffen, gingen später die neugestaltenden Ideen hauptsächlich von England, den Niederlanden und Frankreich aus, von den Nationen, deren Schiffe am meisten mit der ganzen Welt in Berührung kamen. Im 18. Jahrhundert war Frankreich Träger und Mittelpunkt der geistigen Bewegung, die sich von hier aus überallhin verbreitete, namentlich aber Deutschland beeinflusste, und zwar, in Folge des lebhaften Interesses, welches ihr Friedrich der Grosse entgegenbrachte, den Norden fast noch mehr als den Süden des Reichs. Dies wissenschaftliche Milieu herrschte auch in Königsberg. Die Lage der Stadt war günstig; hier konnte, ja musste alles, was die Welt bewegte, ruhiger und objektiver aufgefasst werden. Hier lebte der Mann, der in der Ruhe seiner Heimat das immer mehr erschlossene Leben der Welt zunächst aus Reiseberichten und erdwissenschaftlichen Studien mit weitem Blick und tiefer Geisteskraft in sich aufnahm und durch das unablässige Studium des Weltlebens zu jener Kritik emporstieg, welche zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit auf dem Gebiete des Geistes, der Welterkenntnis und Weltauffassung, das Alte, Uranfängliche, welches die Menschheit seit ihrem Anbeginn beherrscht hat, als unwahr und unbrauchbar erkannte, der es beseitigte und ein neues Leben heraufführte. Dieser Mann war Kant.

Kant studierte hauptsächlich Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften, daneben auch lateinische Philologie und Theologie, letztere, wie er selbst sagte,[1]) „aus Wissbegierde". Es blieb gewiss nicht ohne Einfluss auf ihn, dass sein Lehrer Martin Knutzen nicht nur das Verhältnis von Leib und Seele, sondern überhaupt die Wechselwirkung der Dinge auf mechanische Prinzipien zurückführte.[2]) Diese mechanische Weltauffassung machte auch Kant immer mehr zu der seinen; von ihren beiden grössten Vertretern, von Leibniz und Newton, nahm er seinen schriftstellerischen Ausgang; und dass ihn in dieser Weltansicht seine geographischen Studien immer mehr befestigen mussten, leuchtet ein.

Diese physikalisch-philosophischen Studien (neben denen die mathematischen sehr zurücktreten) zu seinem 1746 vollendeten Erstlingswerk, den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" beschäftigten ihn, wie Arnoldt gewiss sehr richtig annimmt,[3]) schon in den letzten Semestern seiner Studentenzeit. Mit dem Studium Newton's waren auch astronomische Betrachtungen gegeben, um so mehr, als auch Knutzen dieselben eifrig betrieb.[4]) Zu diesen Studienkreisen trat in den 9 Jahren der Hauslehrerzeit Kant's (1746—55) ein neues Element, welches vielleicht auch schon den Studenten Kant beschäftigte, ohne dass wir es nachweisen können: das Studium der Einzeldinge der Erde, von den Kontinenten und Meeren an bis zu den kleinsten Organismen. Hierfür beweisend und auch sonst sehr merkwürdig ist der 1757 geschriebene kurze Artikel „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der Physischen Geographie" u. s. w.,[5]) welches Kolleg Kant auch schon 1756[6]) las. Die Vorrede dieses Entwurfs

---

[1]) K. Fischer 1, 52; vgl. Heilsberg's Erzählung über Veranlassung und Beantwortung dieses Ausspruchs bei Reicke, Kantiana 50.

[2]) B. Erdmann, Martin Knutzen u. seine Zeit, S. 103 f. S. 143. 146. K. Fischer 1, 48 f.

[3]) E. Arnoldt, Kant's Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur, Altpreuss. Monatsschr. XVIII, 1881, S. 646.

[4]) Die Behauptung, die Schrift Knutzen's über die Kometen habe Kant wohl erst zu seinen kosmologischen Studien gebracht (Kraus in Reicke, Kantiana S. 7, Anm. 11), ist völlig irrig. Man vgl. die Besprechung von Knutzen's „Vernünftige Gedanken von den Kometen" (1744) bei B. Erdmann S. 122 f.

[5]) S. oben S. 8.

[6]) E. Arnoldt, kritische Exkurse, 284 f.

ist für uns sehr wichtig. Sie lautet:[1]) „der vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten ist vermutlich so allgemein geworden, dass man voraussetzen kann, es werden Wenige gefunden werden, denen es gleichgiltig wäre, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in anderen Gegenden in sich fasst, welche sich ausser ihrem Gesichtskreise befinden. Es ist auch für keinen geringen Vorzug anzusehen, dass die leichtgläubige Bewunderung, die Pflegerin unendlicher Hirngespinnste, der behutsamen Prüfung Platz gemacht hat, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, aus beglaubigten Zeugnissen sichere Kenntnisse einzuziehen, ohne in Gefahr zu sein, statt der Erlangung einer richtigen Wissenschaft der natürlichen Merkwürdigkeiten uns in einer Welt von Fabeln zu verwirren."

„Die Betrachtung der Erde ist vornehmlich dreifach. Die mathematische sieht die Erde als einen beinahe kugelförmigen und von Geschöpfen leeren Weltkörper an, dessen Grösse, Figur und Cirkel, die auf ihm müssen gedacht werden, sie erwägt; die politische lehrt die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche u. s. w. kennen; die physische Geographie erwägt bloss die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich ist; die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dieses aber nicht mit derjenigen Vollständigkeit und philosophischen Genauigkeit in den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neugierde eines Reisenden, der allenthalben das Menkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gemachten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt."

„Ich glaube bemerkt zu haben, dass die ersten zwei Gattungen der Erdbetrachtung Hilfsmittel genug für sich finden, wodurch ein Lehrbegieriger auf eine so bequeme als hinreichende Art fortzukommen im Stande ist; allein eine vollständige und richtige Einsicht in der dritten führt mehr Bemühung und Hindernisse mit sich. Die Nachrichten, die hierzu dienen, sind in vielen und grossen Werken zerstreut, und es fehlt noch an einem Lehrbuche, vermittelst dessen diese Wissenschaft zum akademischen

[1]) Hartenstein, 2, 3 f.

Gebrauche geschickt gemacht werden könne. Daher fasste ich gleich zu Anfang meiner akademischen Lehrstunden den Entschluss, diese Wissenschaft in besonderen Vorlesungen nach Anleitung eines summarischen Entwurfes vorzutragen. Dieses habe ich in einem halbjährigen Kollegium zur Genugthuung meiner Zuhörer geleistet. Seitdem habe ich meinen Plan ansehnlich erweitert. Ich habe aus allen Quellen geschöpft, allen Vorrat aufgesucht und ausser demjenigen, was die Werke des Varenius, Büffon und Lulof von den allgemeinen Gründen der physischen Geographie enthalten, die gründlichsten Beschreibungen besonderer Länder von geschickten Reisenden, die allgemeine Historie aller Reisen, die Göttingsche Sammlung neuer Reisen, das Hamburgsche und Leipziger Magazin, die Schriften der Akademie der Wissenschaften zu Paris und Stockholm u. a. m. durchgegangen und aus Allem, was zu diesem Zweck gehörte, ein System gemacht. Ich gebe hiervon einen kurzen Entwurf. Man wird urteilen können, ob es, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu thun, erlaubt sei, in diesen Dingen unwissend zu sein."

Die genannten Werke und Sammlungen kann Kant nicht aber erst nach seiner ersten Vorlesung über physikalische Geographie gelesen haben. Er hat sie gewiss eine Reihe von Jahren noch als Student, dann als Hauslehrer benutzt und hierzu stimmt die Art, wie Kant zu lesen pflegte,[1]) sehr gut. Nach Prof. Pörschke's Mitteilung[2]) las er Reisebeschreibungen besonders gern. Seinen Studienplan aber hat er nach der ersten Vorlesung ansehnlich erweitert: Docendo discimus. „Mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden" hat er über die ganze Erdkugel hin das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufgesucht und gesammelt, nicht zu wissenschaftlichen Detailstudien, sondern vergleichend, nach einem festen Plan überdenkend, alles in ein System zusammenfassend. Diese Worte sind sehr merkwürdig. Kant sagt sie ohne besondere Betonung, schlicht und anspruchslos: aber in dieser Schlichtheit hat er vieles Wichtigste ausgesprochen, sie gehört zu seiner ganzen Art zu sprechen, zu seinem ganzen Wesen. Bei ihm hat man auf jedes Wort Acht zu geben. Von Newton ausgehend kam er wohl durch diesen zunächst zu Varen, den er in der letzten von Jurin besorgten Ausgabe benutzte; denn die Karte, für

[1]) Reicke, Kantiana S. 16. 18.
[2]) Ebendas. S. 16.

die er sich in den „neuen Anmerkungen zur Theorie der Winde“ auf Varen beruft,[1]) findet sich nur in dieser Ausgabe. Varen war der erste, welcher auch physisch, geophysikalisch die Erde als eine wissenschaftliche Einheit auffasste. Wir haben von ihm nur den ersten Teil der von ihm geplanten Erdkunde, die Geographia generalis, vom zweiten, der Geographia specialis, nur den Plan[2]) einer erschöpfenden, vortrefflichen Landes- und Bevölkerungskunde. Durch beide Forscher, Newton und Varen, musste Kant zu einer neuen Weltauffassung kommen, welche das Studium kaum Lulof's, wohl aber Büffon's sowie der Reisewerke mit dem unentbehrlichen Detail versah. Die „allgemeine Historie der Reisen“ ist aus des Abbé Prevost französischer Übersetzung des englischen Originals ins Deutsche übersetzt, in 21 reich illustrierten Quartbänden, von 1747—1774, die wichtigsten Reisen vom 16. Jahrhundert an umfassend; 1757 erschien der 15. Band. Die „Göttingsche Sammlung neuer Reisen“ ist wohl die „Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande“, die in 11 (illustrierten) Teilen von 1750—1755 in Göttingen erschienen. Das „Hamburgische Magazin oder gesammelte Schriften zum Unterricht und Vergnügen aus der Naturwissenschaft und den angenehmen Wissenschaften überhaupt“[3]) erschien von 1748—1763 (Hamburg 8°; 1756 Bd. 16) und brachte Mitteilungen aus dem Gebiet der Geographie, Kosmologie, Zoologie, Botanik, Physik, Chemie, sodann philosophische und technischpraktische Aufsätze; auch Gedichte fehlen nicht. Das „Leipziger Magazin“ ist wohl das in Leipzig seit 1753 (bis 1767) herausgegebene „Allgemeine Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften“ gleichen Inhalts. Die Schriften der Akademie zu Stockholm benutzte Kant sicher in der Übersetzung A. G. Kästner's: der Königlich Schwedischen Akademie der Wissenschaften Abhandlungen, aus der Naturlehre, Haushaltungskunst und Mechanik, aus dem Schwedischen übersetzt; der erste Band auf die

---

[1]) Hartenstein 1, 477. Ak. Ausg. 1, 493.

[2]) Geogr. gener. Kap. 1, propos. 9.

[3]) Ein Band mit dreifachem Register über alle 26 Bände erschien 1767, doch lautet hier der Titel anders als der oben angeführte aller 26 einzelnen Bände, nämlich: Hamburgisches Magazin oder gesammelte Schriften aus der Naturforschung, der Ökonomie und den nützlichen Wissenschaften. Noch anders giebt ihn Kayser im Bücherlexikon Bd. 2, wo er lautet: Hamb. Mag. oder ges. Schr. a. d. Naturforschung, der Vorsehung und den gesamten Wissenschaften.

Jahre 1739 und 1740 erschien 1749, 1756 der 15. und 16. Band auf die Jahre 1753 und 1754, der erläuternde Zusatz des Titels ist von Kästner; die Übersetzung giebt das schwedische Original vollständig wieder, welches mancherlei naturwissenschaftliche und geographische Abhandlungen enthält, unter diesen meteorologische Arbeiten von Celsius.

Solche Mühe gab sich Kant um die physische Geographie, um die Erdwissenschaft. Und doch hat er nur Vorlesungen über sie gehalten, kein grosses Werk, nur einzelne mehr zufällige Abhandlungen über sie geschrieben. Und seine geographischen wie seine athropologischen Vorlesungen waren die besuchtesten von allen, die er las.[1]) Diese Wissenschaft war ihm für ihn selbst, er hielt sie für Andere unentbehrlich. Sie war ihm nicht bloss das Feld seiner Erholung, seiner wissenschaftlichen Phantasie, aus welchem er ja gern Vergleichungen, Anspielungen entnahm: er brauchte sie zu viel grösserem, er konnte sie nicht entbehren, da er die Welt und unser Verhältnis zur Welt erkennen wollte. Er war von der äusseren Grösse der Welt der Erscheinung und von der inneren Grösse der Weltordnung so ergriffen, dass er diesen Eindruck in seiner Ganzheit und zugleich in seiner Fülle bewältigen musste: bewältigen musste aber auch nach der ihm eigenen ganzen Kraft, also nicht bloss in der äusseren Form, sondern im innersten Wesen der Erscheinung. Hier kommt eben Kant als Kant zur Geltung. Es ist wichtig, hier einen Augenblick stehen zu bleiben.

Was heisst einen Eindruck bewältigen? Jeder Eindruck beruht auf einem Reiz, einer Aktion von aussen; er bringt stets eine psychophysische Reaktion hervor, die in einer inneren Thätigkeit und zugleich in einer Kraftwirkung nach aussen besteht; es giebt keinen Reiz, der nicht zugleich auch eine solche Aussenwirkung hervorriefe, eine Projektion; der Projektionszwang ist eine der tiefstwurzelnden, bedeutungsvollsten Thatsachen in der gesamten Entwickelungsgeschichte der Organismen. Die Bewältigung eines jeden Reizes oder Eindrucks geschieht durch die psychophysische Umsetzung desselben in eine mehr weniger feste gedächtnisstarke Vorstellung der inneren unbewussten Aktion, und zugleich einer mehr weniger bewussten Aktion, Wirkung nach aussen, der Projektion. Diese kann sehr verschieden sein: sie kann bestehen

[1]) K. Fischer 1, 66.

in der Hinausverlegung der durch die Empfindungen bewirkten (einfachen oder komplizierten) Vorstellung; in Tönung, in Handlung (Schlag gegen Schlag), in Wiedervergeltung, Rache, die nur eine lang zurückgehaltene Projektion summierter Empfindungsreize ist. Zunächst werden Einzelreize empfunden; die Reaktion gegen Einzelempfindungen besteht in der Tönung — Weinen, Jauchzen, Singen, Schreien u. s. w. Summieren sich die Einzelreize zu Vorstellungen von Einzeldingen, so bringen auch diese Vorstellungen Lautungen hervor, wie die Sprechversuche der heranwachsenden Säuglinge beweisen. Nun lebt der Mensch nicht allein, er ist ein soziales Wesen; es ist leicht nachzuweisen, dass es auch, unter anfangs möglichst gleich empfindenden und gleich reagierenden Wesen, durch die Summation der Individuen eine soziale Projektion der summierten Einzelvorstellungen geben muss. Das Hauptmittel der sozialen Projektion dieser letzteren ist der geregelte Ton, die Sprache. So hat die Menschheit sich die Gesamtwelt mit allen ihren Verhältnissen projizierend umgeschaffen in ein System von luftigen Klängen, die Sprache, durch 24 Mundstellungen alles Vorhandene von Dingen und Beziehungen wiedergebend; die wunderbarste Leistung, die ich kenne.

Handelt es sich hier um eine Summe von Einzelvorstellungen, die erst nach und nach zu einem System sich zusammenschliessen, so gilt es doch auch Totalauffassungen des gesamten Weltbildes, die freilich jünger sind. Jeder Mensch bewältigt psychisch die Welt nach seiner Art durch eine mehr oder minder scharfe Zusammenfassung alles von ihm Empfundenen; natürlich nur in einer ihm allein angehörigen Partialauffassung. Aber er lebt ja nicht allein; er lebt mit anderen zusammen in einer Sozietät mit gleicher Umgebung, gleichen Eindrücken, im beständigen Empfindungsaustausch: so bildet sich aus der Summe der an sich schon sehr gleichmässigen Partialauffassungen mit Ausmerzung aller individuellen Abweichungen eine soziale Totalauffassung der Welt. Diese der Sozietät angehörige Totalauffassung wird dadurch, dass sie jeder bei jedem vorfindet, dass auch sie von Allen gleichmässig projiziert wird, eine auch für den Einzelnen um so grössere Macht, mit um so festerer Vererblichkeit, je einfacher die Vorstellungen, je unentwickelter die Vorstellenden sind. In Folge dieser Festigkeit und Vererblichkeitskraft leben, uns selber

unbewusst, die Urvorstellungen der Naturvölker noch in uns weiter.

Diese Totalauffassungen der Welt sind nun, in der Sozietät und im Individuum, von doppelter Art. Entweder das Aufgefasste ist die Hauptsache, völlig die Auffassenden (Individuum oder Summe von Individuen) überwältigend, ja knechtend. Die Gesamterscheinung wird, unwillkürlich durch die Empfindung aufgenommen, zur Gemütsmacht, sie beherrscht ganz das Gemüt in der Form, welche die unbewussten, durch das Milieu gegebenen Gemütsbedürfnisse diesen übermächtigen Eindrücken geben. Der Weg ist hier von aussen nach innen; die Welt wird durch diese Auffassung harmonisiert, d. h. als Ganzes aufgefasst und zugleich diesen Gemütsbedürfnissen angepasst, ja untergeordnet. Aber auch bei dieser von aussen, vom äusseren Schein nach innen, in das Gemütsleben dringenden Auffassung tritt, je nach dem Entwickelungszustand der Aufnehmenden, ein Doppeltes ein: zunächst das völlige Überwältigt-werden durch die Naturübermacht, die ohne Beachtung und Sonderung der Einzelerscheinungen als ungeheures völlig übermächtiges Ganzes auf Empfindung und Gemüt wirkt. Hierdurch entsteht ein religiöses Harmonisieren, eine religiöse Weltauffassung, mit völliger Unterordnung des Aufnehmenden (Sozietät wie Individuum) in Folge der Weltfurcht. Die Projektionsform dieser Totalauffassung ist der anthropomorphische, die Welt durchdringende, im Himmel lokalisierte Gottesbegriff. Sodann aber, bei weiter fortgeschrittener Entwickelung, bei welcher neben dem Weltganzen die Einzeldinge in ihrer Fülle und Unentbehrlichkeit aufgefasst werden, aber immer abhängig von jener anthropomorphisch-religiösen Auffassung, erfolgt die Harmonisierung dieser Welt, der Fülle der nützlichen und schädlichen Kräfte, auf ästhetischem Weg in Folge der Weltfreude, die künstlerische Weltauffassung; beide Auffassungen in völliger Naivität die Welt abschliessend als objektive Einheit. In beiden nimmt der Mensch die Welt passiv auf, unselbständig; er empfindet sie nur und seine Reaktion ist sein Weltbegriff und dessen Projektion.

Völlig verschieden ist die zweite Totalauffassung der Welt in späteren, entwickelteren Zeiten, in denen die Vorstellungen der Einzeldinge über die Gesamtvorstellung wohl eher vorherrschen, letztere wenigstens erst aus jenen resultiert. Diese Weltauffassung nimmt den umgekehrten Weg von innen nach aussen, ausgehend von den Bedürfnissen des menschlichen Verstandes und vermittelst

dieser „Spontaneität der Erkenntnis“[1]) die „Gesetze der Natur und mithin die formale Natur“[2]) darstellend. Sie ist die begrifflich erklärende, die Erscheinungsform den menschlichen Verstandesbegriffen und Verstandesbedürfnissen unterordnend, das Weltganze aber dem Menschen überordnend, da es nicht mehr durch einen Gefühlsakt harmonisch zu bewältigen ist. Sie ist reproduzierend und zugleich grundlegend für die allgemeine Weiterentwickelung des Menschengeschlechts. Sie entwickelt sich sehr langsam und allmählich, giebt auch nie das in jener ersten sozialen Totalauffassung Errungene ganz auf, die sie auch nie in allgemeiner Gleichheit und gleicher Allgemeinheit erreicht. Sie ist die Gesamtauffassung des Denkers, des Philosophen, die Auffassung, welche Kant immer mehr in sich ausgebildet hat. Dass es daneben noch eine dritte Gesamtauffassung der Welt giebt, die beides im höchsten Sinne vereinigt, sei nur kurz erwähnt. Das ist die dichterische, die ideale Weltauffassung der Vernunft, wie sie bei Schiller, Goethe, Shakespeare herrscht. Auch Kant streift an sie, obwohl ihm freilich die innere, die logisch-begriffliche, die Hauptauffassung bleibt. Aber ein genialer Mensch ist nicht einseitig; so hat auch Kant die künstlerische Auffassung der Welt, sie zeigt sich bei ihm in der Freude an den Dingen und den Formen der Welt, in seinen geographischen Studien. Der intellektuellen Auffassung dagegen angehört die Kritik der reinen Vernunft, der dichterischen vieles in der Kritik der Urteilskraft.

Gerade bei der Bewusstseinsenge muss jede Gesamtauffassung der Weltmasse besonders drückend empfunden werden. Die Weltauffassung von aussen nach innen konnte von innen nach aussen leicht projiziert werden: ihr Gesamteindruck ging über in den Gottesbegriff, der seinen Sitz fand in dem stets leuchtenden unendlich ausgedehnten Himmel. Anders aber die Weltauffassung von innen nach aussen, die auf den heterogenen Projektionsmassen gleich stark entwickelter Nervenfasern beruht, die Weltauffassung des Denkers, des Philosophen.

Zunächst kann sie, auf ganz andere Weise zu Stande kommend als jene erste naive, auch das Endergebnis dieser letzteren, jenen alles

[1]) Kant, Krit. d. r. Vernunft 1781, Ak. Ausg. Bd. 4. S. 50. Die angegebenen Seitenzahlen sind die der Originalausgabe, welche in der Akademie-Ausgabe als Randzahlen beigegeben sind.

[2]) Ebenda S. 127.

beherrschenden Gottesbegriff, nicht annehmen, Kant lehnte ihn ab. Diese Weltauffassung nach Verstandsbegriffen kann sich überhaupt nur stufenweis vollziehen. Nicht die bunte Summe der Einzeldinge, wohl aber die Summe aller Beziehungen lässt sich in eine Vorstellung zusammenfassen. Das hatte schon Newton gethan, wenn auch nicht in letzter Vollendung. Was ist die Welt? er antwortet: ein gewaltiger Mechanismus. Diese Antwort nahm Kant auf. Aber er fragte weiter: was ist dieser Weltmechanismus? eine ungeheure Einheit, antwortete Wright und diese neue Hypothese vom Weltall, die wir gleich kennen lernen wollen, traf Kant wie ein zündender Blitz. Jetzt konnte er dem von Newton gefassten Begriff die noch fehlende Vollendung geben. Wie ist die Welt geworden? mechanisch aus den in ihr zusammengehäuften materiellen Elementen. Was wissen wir von ihr? gar nichts, was über das menschlich-Subjektive, d. h. also das Generell-objektive hinausginge; und so bildete die Naturgeschichte des Himmels und die physikalische Erdbetrachtung, zunächst ganz unbewusst, die natürliche Vorstufe zur Kritik der reinen Vernunft, so dass sich letztere auf das engste mit seinen geographischen Studien verbindet. Sie sind das Aussengewand der ersten Phase seiner philosophischen Entwickelung.

Und dafür spricht noch eins. Kant war sich über den Gang durch die Welt, den er vor hatte, schon beim Anfang desselben sehr klar. In seiner ersten Schrift, die er 1746, 22 Jahre alt, vollendete, in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr v. Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt treffen", sagt er die berühmten Worte:[1]) „ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilet ihnen einen gewissen Schwung, welcher der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. Wenn man in der Verfassung steht, sich überreden zu können, dass man seiner Beobachtung noch etwas zutrauen dürfe, und dass es möglich sei, einen Herrn v. Leibnitz auf Fehlern zu er-

[1]) Hartenstein 1, 1—176; Vorrede VII. Ak.-Ausg. I, 1—181. Sperrungen im Citat nicht von Kant.

tappen, so wendet man alles an, seine Vermutung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinnst, der hierdurch der Erkenntnis der Wahrheit zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man nur die Heerstrasse gehalten hätte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen". Man kann unmöglich diese merkwürdigen Worte auf sein Verhalten gegen Leibniz beziehen, auch nicht auf seine „Naturgeschichte des Himmels", deren Plan ihm erst durch Wright's Schrift 1750 aufging. Um so merkwürdiger sind sie. Er will nicht die Heerstrasse halten. Er will dadurch die Wahrheit fördern. Sein Entschluss bewegt ihn selbst sehr, erscheint ihm selbst sehr wichtig, es ist ein schwerer, kühner Entschluss, der ihn auf neue unbetretene Bahnen führt: die Worte sind so wuchtig, dass sie nur auf den ganz neuen Lebensplan der Naturstudien, der Weltbetrachtung und Welterschliessung, die er plante, deuten können. Wenn er auch den ganzen Weg erst später erkannte: der Plan der Abweisung jener falschen, nur von aussen kommenden älteren Weltauffassung, der geistigen Bewältigung des Weltganzen, wie Leibniz, Newton, Varen dasselbe darlegten, von dem er einzelne Etappen (z. B. die mechanische Weltauffassung) klar vor sich sah, bewegte ihn, durchdrang ihn ganz; ihm galten diese Worte.

Die Ausführung dieses Planes wird durch die Reihenfolge seiner Veröffentlichungen dargelegt, die trotz mancher äusseren Einwirkungen keine bloss zufällige ist.

Vierte Vorlesung.

Kant's erste naturwissenschaftliche Arbeiten.

Gleich das Erstlingswerk Kant's, seine „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", ist für uns von Bedeutung, da es uns ja die ersten wohlüberlegten Schritte jener langen Bahn zeigt, welche Kant zu gehen entschlossen war. Er will Wesen und Entstehung der Bewegungen in der Natur kennen lernen, und findet zwei Arten: erstlich diejenige, welche sich, einmal mitgeteilt, selbst erhält ins Unendliche, im leeren Raum

in Ewigkeit, die Bewegung, von der Kant eigentlich reden will, die freie Bewegung, angeregt durch die lebendigen Kräfte; und zweitens die unfreie Bewegung, durch tote Kräfte mitgeteilt und mit ihnen aufhörend.[1]) Letztere entsprechen der mathematischen Auffassung des Cartesius, erstere der dynamischen (physikalischen) des Leibniz. Allein nicht bloss die letztere, auch die erstere, die lebendige Kraft, wird von Leibniz als eine unselbständige aufgefasst. „Es ist nämlich zu einer Grundlehre in der Naturlehre geworden, dass keine Bewegung der Natur entstehe, als vermittelst einer Materie, die auch in wirklicher Bewegung ist; und dass also die Bewegung, die in einem Teile der Welt verloren gegangen, durch nichts anderes, als entweder durch eine andere wirkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergestellt werden.“[2]) Die Anhänger dieser Ansicht „müssen eine Hypothese auf die andere bauen“, . . . „anstatt dass sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes führen sollten, der einfach und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzten Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten“.[3])

So ist aber, behauptet Kant, die Entstehung und Ordnung eines Weltgebäudes nicht möglich. „Es kommt alles darauf an, fährt er fort,[4]) dass ein Körper eine Bewegung erhalten könne auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe ist. Hierauf gründe ich mich. Die allerersten Bewegungen in diesem Weltgebäude sind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn sonst würden sie nicht die ersten sein. Sie sind aber auch nicht durch unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend einer Intelligenz verursacht worden, so lange es noch möglich ist, dass sie durch Wirkung einer Materie, welche im Ruhestande ist, haben entstehen können; denn Gott erspart sich so viele Wirkungen, als er ohne den Nachteil der Weltmaschine thun kann, hingegen macht er die Natur so thätig und wirksam, als es nur möglich ist. Ist nun die Bewegung durch die Kraft einer an sich toten und unbewegten Materie in die Welt zu allererst hineingebracht worden, so wird sie sich auch durch dieselbe erhalten und, wo sie eingebüsset hat, wieder herstellen können.“ Unter der Kraft der an sich toten Materie ist nur die Anziehungs-

[1]) Gedanken etc. § 17. § 15. Hartenstein 1, 26 f.
[2]) Gedanken § 51. Hartenstein 1, 57.
[3]) Hartenstein 58.
[4]) Hartenstein 1, 59 f. Gedanken § 51.

kraft Newton's gemeint; und hieraus ergiebt sich uns die Bedeutung und Wichtigkeit dieser Vorstudie, ferner aus der Art, wie die Thätigkeit Gottes in derselben besprochen wird, sowie endlich aus dem Bestreben, die Entstehung und Ordnung des Weltgebäudes einfach und begreiflich zu erklären.

Die Abhandlung ist aber auch deshalb wichtig, weil sie den jungen Kant ganz auf dem Standpunkt der Leibnizischen Kraftlehre zeigt, indem auch er die natürlichen Körper mit selbständiger Kraft begabt, als Kraftcentren auffasst und ihm eine Antwort auf die dunkle Frage: wie kann die Seele auf die Materie und umgekehrt diese auf jene wirken, von hier aus möglich scheint.[1]) Die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt bewegt ihn also auch hier; sie ist es, welche ihn an dem Streit der Philosophen sich beteiligen lässt. Welche Kräfte gelten in der Welt und wie gelten sie? Die Körper der Natur bringen, einmal angeregt, die anregende Kraft stets von neuem und vergrössert hervor, sie haben eigene Realität: nicht so die bloss gedachten Körper, die mathematischen.[2]) Den Begriff der lebendigen Kräfte will er nach ihrer Wirklichkeit, wie sie sich in der Natur vorfinden, auffassen und abschätzen lernen; er will in ihnen die Welt und die Natur ihrer Kräfte erkennen. Der eigentümliche Gedanke der Vivifikation toter Kräfte,[3]) die Möglichkeit ihres Übergangs in lebende Kräfte, würde allerdings, wenn Kant ihn mechanisch genommen hätte, so absurd und ungeheuerlich sein, wie Dühring behauptet;[4]) allein Kant geht ohne Zweifel von der Definition beider Kräfte als sollicitatio (vis mortua, vis elementaris) und als impetus (vis viva, ordinaria) aus, welche Leibniz giebt;[5]) und diese Auffassung, wie sie Kant z. B. in § 124 darlegt, kann sehr wohl auf das Seelenleben angewendet werden. Im § 124 heisst es unter 2), „dass der Körper diese Kraft nicht von der äusserlichen Ursache her habe, die ihn in Bewegung gesetzt, sondern dass sie nach der äusserlichen Anreizung" (sollicitatio!) „aus der inneren Naturkraft des Körpers selbst entspringe". Und wenn wir § 124 unter 1 lesen, dass der sich frei bewegende Körper den Grund in sich enthalten muss, „in einem nicht wider-

[1]) Gedanken § 5. § 115.
[2]) Ebendas.
[3]) Ebendas. § 123.
[4]) Geschichte der Prinzipien der Mechanik S. 389.
[5]) Vgl. Lasswitz, Ak. Ausg. 1, 523.

stehenden Raum seine Bewegung gleichförmig, frei und immerwährend zu erhalten", so ist damit ein wichtiger Satz für die Erkenntnis der Bewegungen im Weltall gewonnen.

Andere Vorstudien Kant's über Wesen und Verhalten der Materie seien hier, trotz ihres grossen Interesses, nur genannt: die Meditationen über die Natur des Feuers (1755), die Habilitationsschrift: neue Darlegung der Grundprinzipien der metaphysischen Erkenntnis (1755), die physische Monadologie (Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali 1756), welche mit der Erstlingsarbeit Kant's und ebenso mit der Naturgeschichte des Himmels in nahem Zusammenhang steht, sowie endlich der „neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft",[1]) mit welcher Kant seine Vorlesungen für den Sommer 1758 ankündigte. Ich verweise für sie, abgesehen von den Ausgaben, auf Kuno Fischer und namentlich auf die scharfsinnige Darlegung ihres Inhalts durch Windelband.[2]) Schon damals fasste Kant den Raum nicht wie Newton als etwas Absolutes, sondern, wie Leibniz, als etwas Relatives auf.[3])

Dagegen sind einige direkt geographische Abhandlungen etwas ausführlicher zu besprechen. Zunächst die „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, und woraus man sich ihrer versichern könne? welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden" (1754). Kant hat seine Abhandlung, die in den „Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten" erschien, nicht zur Preisbewerbung eingesandt, weil er „nur die physikalische Seite des Vorwurfs" erwogen und eingesehen habe, dass derselbe „seiner Natur nach auf dieser Seite unfähig" sei, zu demjenigen Grad der Vollkommenheit gebracht zu werden, welche eine Arbeit, um den Preis zu erringen, haben muss.[4]) Und hierin ist Kant nur beizustimmen. So richtig und beachtenswert der Gedanke war, den er zuerst aussprach, dass „die beständige Bewegung des Oceans von Morgen gegen

[1]) Hartenstein 2, 15 f.
[2]) Geschichte der neueren Philosophie 2, 18 f.
[3]) Ebend. 19. K. Fischer 1, 141 f.
[4]) Hartenstein 1, 181.

Abend der Achsendrehung der Erde entgegengesetzt“ in Folge des Anschlagens an die Ostküsten, in Folge der Reibung am Meeresgrunde eine verzögernde Wirkung auf die Umdrehung der Erde ausüben müsse, welche fortwährend weitergehend endlich die Erde zum Stillstand bringen werde: so wenig genügt doch seine Ausführung. Die ungefähre Berechnung der Wasserkraft ist nicht sehr überzeugend, die eigentlich mathematische Behandlung ist bei Seite gelassen; das ganze ist mehr für ein allgemeines, denkendes Publikum ausgesprochen, als für den Kreis der Gelehrten, der Forscher. So ist die wenig umfangreiche Arbeit, die noch dazu in einem unbekannten Lokalblatt erschien, von der damaligen Wissenschaft begreiflicher Weise nicht beachtet worden, auch nicht ihr Schluss, die schöne Darlegung der Entstehung und allmählichen Verlangsamung des Mondes bis zu der Art seines heutigen Umlaufs; die Berliner Akademie hat die Beantwortung der Preisfrage durch den Pisaner Professor, den Abbé Paul Frisi, welcher Veränderungen in der Umdrehungszeit verneinte, 1756 mit dem Preis gekrönt. Frisi reichte eine im gleichen Sinn geschriebene Arbeit bei einer Preisbewerbung in Petersburg 1783 ein, ebenso der Leidener Professor Joh. Friedr. Hennert, dessen Arbeit die des Frisi bei weitem übertrifft. Beide erhielten den Preis, aber keiner erwähnt Kant, offenbar, weil sie seine Arbeit nicht kannten. Erst die spätere Kantforschung hat sie wieder in das Leben gerufen. Und doch enthielt sie Gedanken, wie sie nur eine geniale Anschauung zu geben vermag; Gedanken aber, mit denen sich ihr Urheber einmal eingehend beschäftigt, dann aber, als er von ihnen überzeugt war, sich ein für allemal mit ihnen abgefunden hatte, ohne sie wissenschaftlich streng zu beweisen. Schon bei Varen wird eine westöstliche Bewegung der Oceanischen Gewässer erwähnt[1]) und zu ihrer Erklärung die Winde *oder* die Gezeiten herbeigezogen. Büffon[2]) spricht besonders lebhaft von diesem ostwestlichen Strom und seiner mächtigen Wirkung an den Westküsten der Meere; er schreibt ihn ganz auf Rechnung der Gezeiten. Kant studierte Büffon eifrig; die Lektüre der betreffenden Kapitel und die Frage der Akademie mussten in ihm jene Auffassung und Antwort auslösen, die er mehr sich als Anderen gab. Später in einer Notiz aus

[1]) Geogr. natur. XIV, VII.
[2]) Histoire natur. I, Art. XII.

dem Nachlass, die Schubert[1]) der Handschrift nach zwischen 1780—1790 niedergeschrieben glaubt, nahm Kant an, dass die Erde durch Verdichtung, sei es in Folge des Aneinanderrückens ihrer Teile, sei es durch centrales Absinken schwererer Massen, im Durchmesser etwas abnehme. Ich kann darin keinen Widerspruch gegen die Annahme der Verlangsamung durch die Gezeitenreibung sehen, wie Schöne[2]) ihn behauptet, denn beides verträgt sich recht wohl mit einander. Auch glaube ich nicht, dass Kant früher ein „überzeugter Neptunist" war und später ein Plutonist geworden sei. Solche Stellungnahmen lagen dem Philosophen Kant, der in der Geographie keineswegs selbständig war, sehr fern. Die Annahme einer Beschleunigung der Achsendrehung ging (nach Kant, Hart. 8, 439) von Euler aus; ihre Erklärung durch Verdichtung, also durch Zusammenziehung der Erde, gehört wohl Kant an.

Dies beweist die zweite, ebenfalls 1754 in einigen späteren Nummern der Königsberger Frag- und Anzeigenachrichten erschienene Abhandlung, „die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen", die zwar kein so bedeutendes Resultat bringt, wie die erste, aber zur Charakteristik der Kantischen Forschung besonders wichtig ist. Die Erde, heisst es,[3]) war, als sie sich aus dem Chaos erhob, unfehlbar in flüssigem Zustande, mit allmählicher sich härtender Oberfläche; unter ihr schuf das „untermengte" „elastische Luftelement" des Innern „weite Höhlen", deren Einsturz das feste Land, die Gebirge, den Meeresgrund hervorbrachten. Zum Schluss sagt Kant;[4]) „in dem Inwendigen der Erde scheint selber das Reich des Vulcans und ein grosser Vorrat entzündeter und feuriger Materie verborgen zu sein, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerschätze häuft, und an der Grundfeste der obersten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang im Feuer verursachen könnte".

Hervorzuheben sind die Worte, mit welchem die Abhandlung nach kurzer Einleitung beginnt:[5]) „wir haben keine Merkmale in

---

[1]) Rosenkr. und Schubert 6, 782 f. Hartenst. 8, 436 f.

[2]) Dr. G. H. Schöne, die Stellung I. Kant's innerhalb der geograph. Wissenschaft. Altpreuss. Monatsschr. 33 (1897) S. 262 f.

[3]) Hartenstein 1, 192.

[4]) Ebend. 1, 206.

[5]) Ebend. 189 f.

der Offenbarung, woraus wir abnehmen können, ob die Erde anjetzt jung oder alt, als in der Blüte ihrer Vollkommenheit oder in dem Verfall ihrer Kräfte begriffen, könne angesehen werden. Sie hat uns zwar die Zeit ihrer Ausbildung und den Zeitpunkt ihrer Kindheit entdeckt, aber wir wissen nicht, welchem von den beiden Endpunkten ihrer Dauer, dem Punkte ihres Anfanges oder Unterganges, sie anjetzt näher sei. Es scheint in der That ein der Untersuchung würdiger Vorwurf zu sein, zu bestimmen, ob die Erde veralte und sich durch eine allmähliche Abnahme ihrer Kräfte dem Untergang nähere, ob sie jetzt in der Periode ihres abnehmenden Alters, oder ob ihre Verfassung annoch im Wohlstande sei, oder wohl gar die Vollkommenheit, zu der sie sich entwickeln soll, noch nicht erreicht, und sie also ihre Kindheit vielleicht noch nicht überschritten habe?“ Den Begriff des Veraltens bestimmt Kant dahin, dass das Veralten eines Wesens in dem Ablauf seiner Veränderungen ohne äussere und gewaltsame Ursachen eintrete. „Ebendieselben Ursachen, durch welche ein Ding zur Vollkommenheit gelangt und darin erhalten wird, bringen es durch unmerkliche Stufen der Veränderungen seinem Untergang wieder nahe . . . Alle Naturdinge sind diesem Gesetze unterworfen, dass derselbe Mechanismus, der im Anfange an ihrer Vollkommenheit arbeitete, . . . sie dem Verderben mit unmerklichen Schritten endlich überliefere.“ So Pflanzen, Tiere, der Mensch; so auch die Erde. Doch wird die letztere nicht in allen ihren Teilen gleichmässig von dem Verfall betroffen. Einige Teile sind jung und frisch, andere roh und nur halb gebildet. Die höchsten Teile der Erde sind die ältesten; sie nähern sich dem Verderben zunächst; die Menschen sind in die tieferen, jetzt blühenden Gegenden gezogen, die früher noch Moräste und Meerbusen waren. Das Wasser zog sich zurück und nur die Flüsse blieben. Ihre Bildung und Thätigkeit, die Uferbildung u. s. w. setzt Kant dann sehr klar und auch für heute noch völlig brauchbar in kurzer Übersicht auseinander, die klarer und besser ist, als das, was die Supplemente aus dem Nachlass[1]) enthalten. Vier Gründe werden für das Veralten der Erde angeführt: 1. die Abnahme des Salzes auf den Festländern durch Einschwemmung desselben in das Meer; 2. die zunehmende Ausfüllung der Meere durch eingeführten Schlamm und dadurch bewirkte Überflutung

[1]) Hart. 8, 440—444. Schubert 6, 787—94. Vgl. Schöne S. 271.

des Festlandes; 3. Austrocknen der Meere, Verzehrung des flüssigen Elements durch eine Art der Transformation in einen festen Zustand; 4. Verbrauch eines gewissen allgemeinen Weltgeistes, einer allgemein wirksamen Kraft des Lebens in der Natur, der bei allen Zeugungen und der Ökonomie aller drei Naturreiche geschäftig ist. Gemeint ist der Sauerstoff: und Kant denkt daran, ob nicht die im Vergleich zum Altertum grössere Kaltsinnigkeit der modernen Zeiten auf diesem Verbrauch beruhe. Die 3 ersten Gründe lehnt er ab, obwohl er die Möglichkeit zugiebt, dass durch die beständige Nivellierung und Durchweichung des Erdreiches seitens der Niederschläge die Bewohnbarkeit der Erde nach und nach vernichtet werden könne: gerade deshalb aber, so schliesst er diese Betrachtung, wird dies vielleicht niemals erreicht, „weil die Offenbarung der Erde ein plötzliches Schicksal vorher verkündigt", welches ihr zu einem natürlichen Tod „nicht Zeit lassen soll." Auch den vierten Grund bezweifelt er in Folge der sozialen Entwickelung der Völker. Aber er betont, „dass die Vollendung des Veraltens der Erde, ob sie gleich in langen Zeiten kaum merklich werden kann, dennoch ein gegründeter und wissenswürdiger Vorwurf der philosophischen Betrachtung sei".[1] Und so hat er die Frage „nicht entscheidend, sondern prüfend, wie es die Beschaffenheit des Vorwurfs selber mit sich bringt, abgehandelt" und „den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat".[2]

In der philosophischen Bedeutung, welche Kant dieser Untersuchung beilegt, liegt für uns die hauptsächliche Bedeutung dieser Schrift, die zugleich Kant's Gasamtauffassung der Erde darlegt, während sie sonst auch für die damalige Zeit nichts eigentlich neues, wissenswertes bringt. Die Erde als Ganzes, die Gesamtbeschaffenheit, die Gesamtthätigkeit derselben, die grossen Veränderungen, welche sich in Folge ihrer Gesamtnatur an ihr vollziehen; das sind die Fragen, die Kant beschäftigen und alle Einzelnheiten, so richtig und neu er auch einige behandelt, interessieren ihn nur durch ihren Zusammenhang mit dem Gesamtleben des Planeten.

So auch die an die Berliner Preisfrage sich anschliessende Untersuchung über die Veränderung der Achsendrehung der Erde. Kant war, als er beide Abhandlungen schrieb, im Begriff, seine

---

[1]) H. 1, 204.
[2]) S. 206.

Naturgeschichte und Theorie des Himmels abzuschliessen. Man begreift aus der ganzen Art der Fragestellung und Behandlung, warum er diese kleineren Abhandlungen gerade damals unternahm: es sind Vorstudien für die kosmologischen Betrachtungen, die ihn beschäftigten. Dies spricht er am Schluss der Abhandlung über die Achsendrehung auf das klarste aus:[1]) „Man kann die letztere Bemerkung“ (dass der Mond ein späterer Himmelskörper sei, der schon verfesteten Erde beigegeben, die er, wenn sie noch flüssig gewesen wäre, seinerseits zu langsamerer Umdrehung gezwungen haben würde) „als eine Probe der Naturgeschichte des Himmels ansehen, in welcher der erste Zustand der Natur, die Erzeugung der Weltkörper und die Ursachen ihrer systematischen Beziehungen, aus den Merkmalen, die die Verhältnisse des Weltbaues an sich zeigen, mussten bestimmt werden. Diese Betrachtung, die dasjenige im Grossen oder vielmehr im Unendlichen ist, was die Historie der Erde im Kleinen enthält, kann in solcher weiten Ausdehnung ebenso zuverlässig begriffen werden, als man sie in Ansehung unserer Erdkugel in unseren Tagen zu entwerfen bemüht gewesen.[2]) Ich habe diesem Vorwurf eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet und sie in ein System verbunden, welches unter dem Titel: Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung, aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie, die Theorie des Newton gemäss herzuleiten, in kurzem öffentlich erscheinen wird.“ [Fortsetzung folgt.]

---

[1]) Hartenstein 1, 186.

[2]) Sperrung nicht im Original.

Der Gegenstand der Wahrnehmung.

Von Franz Staudinger.

In Bd. VIII Heft 2/3 der Kantstudien (S. 321—335) hat A. Messer in Giessen meine im ersten Hefte (S. 21) enthaltene Behauptung bestritten, dass Kant die psychologische mit der kritischen Betrachtungsweise vermenge. Worauf der Fehler Kants beruht, das glaubte ich trotz aller Kürze doch deutlich dargethan zu haben. Messers Entgegnung aber zeigt mir, dass dem nicht so gewesen sein muss. Denn ich werde an einem Punkte angegriffen, den ich gar nicht in die Diskussion gezogen habe und mit Gründen, die zum Teil gerade das enthalten, was ich bestreite, die mir gegenüber also ihrerseits zu erweisen wären, aber nichts beweisen können. So muss ich denn versuchen, den Stein nochmals aufwärts zu wälzen, hoffentlich diesmal mit besserem Erfolge. Es geschehe die neue Erörterung zunächst in Anknüpfung an solche Sätze von Messer, an denen diejenigen Unterscheidungen, auf die ich Wert lege, am leichtesten zu entwickeln sind.

Auf S. 321 sagt Messer, „zwischen Wahrnehmung [1]) und Gegenstand“ werde in gewöhnlicher Auffassung nicht unterschieden. Komme etwa infolge einer Sinnestäuschung oder eines Irrtums „die Thatsache der Wahrnehmung und der Erkenntnis“ als solche zum Bewusstsein, so werde „ohne weiteres vorausgesetzt“, dass „in der Erkenntnis, der richtigen wenigstens, die Aussenwelt so aufgefasst wird, wie sie an sich ist“.

In diesen Sätzen müssen wir zunächst den einen Gedanken hervorheben und festhalten: Dann, wenn wir uns eines Irrtums be-

[1]) Ich bemerke, was schon in meiner Kritik Cohens, VIII, H. 1, betont wurde, dass ich unter Wahrnehmung nicht die einzelne sinnliche Anschauung, sondern die Gesamtheit dessen verstehe, was dem natürlichen Bewusstsein den Gegenstand als wahr bestimmt. (Wahr-Nehmung.)

wusst werden, kommt die Thatsache der Wahrnehmung und der Erkenntnis als solcher zum Bewusstsein. Es wird somit ganz instinktiv zwischen Gegenstand und Vorstellung unterschieden. Lassen wir einmal zunächst die folgende Behauptung Messers unangefochten und nehmen wir an, in der für richtig gehaltenen Erkenntnis fasse das naive Bewusstsein die Aussenwelt so auf, wie sie an sich ist. Dann unterscheidet doch ebendies Bewusstsein in dem Momente, wo es einen Irrtum konstatiert, zwischen solchen Inhalten, die es richtigerweise, und solchen, die es fälschlicherweise auf einen bestimmten Gegenstand bezogen hat. Indem er dies thut, verändert es aber instinktiv den Gesichtspunkt der Betrachtung. Es bezieht nicht mehr unmittelbar auf den Gegenstand, sondern reflektiert auf diese Beziehung als auf seine eigene Bewusstseinsthätigkeit. Noch deutlicher tritt dies hervor im Augenblicke des Zweifels; wenn ich z. B. schwanke, ob ein heller Streif am Berge da drüben Schnee oder eine Geröllehalde bedeutet. Da treten die beiden Beziehungsarten auf den Gegenstand reihum hervor. Jeder der psychischen Inhalte versucht sich an den Gegenstand anzuknüpfen. Reflexion in Bezug auf den Gegenstand und Reflexion inbezug auf die Psyche gehen da hin und her. Und sobald die Sache durch irgend ein Merkmal entschieden ist, so wird sofort der eine der beiden Gedanken fest auf den Gegenstand bezogen, der andere — als „falsche Vorstellung“ — in die Psyche reflektiert. Wir achten jetzt nicht mehr darauf, dass wir eben noch versucht hatten, sie auf den Gegenstand zu beziehen und ebenso achten wir betreffs der Vorstellung, die wir jetzt auf den Gegenstand beziehen, nicht mehr darauf, dass wir diese Beziehung eben erst in Zweifel gestellt, und gefragt hatten, ob nicht eine gegenstandlose Vorstellung vorliege. So beweist gerade die Beobachtung des Irrtums und des Zweifels, dass auch das naive Bewusstsein beide Beziehungsarten durchaus zu unterscheiden weiss. Es unterscheidet sie durch die That, indem es die Vorstellung so oder so bezieht. Eine Reflexion über diese That übt es freilich nicht so ohne weiteres. Es liegt aber zweifellos eine zwiefache Gegenstandsbeziehung zu Grunde, die auf den Wahrnehmungsgegenstand und die auf die Psyche, wie wir diesen Gegenstand späterhin nennen.

Nach dieser Feststellung aber müssen wir auch den vorhin vorläufig zugegebenen Gedanken Messers anzweifeln, dass das

naive Bewusstsein die farbige und tönende Welt der Wahrnehmung als die Welt „wie sie an sich ist", auffasse und glaube, es bilde sie einfach in sich ab. — So ist es keineswegs. Wir müssen hier weiter unterscheiden zwischen der natürlichen Wahrnehmung und der naiven Reflexion über diese Wahrnehmung. In bezug auf letztere mag Messers Satz oft zutreffen. Eine genauere Betrachtung der wirklichen Wahrnehmung z. B. der „farbigen und tönenden" Glocke selbst aber zeigt, das solche Reflexion eine Selbsttäuschung ist.

Die Gesamt-Wahrnehmung als solche unterscheidet nämlich ganz unmittelbar und ganz instinktiv zwischen dem, was die Sinnesempfindung giebt, und dem, was dem „Ding an sich" zugewiesen wird. Das ergiebt sich deutlich schon daraus, dass sie Töne, Tastempfindungen etc. von vorn herein nicht als Bestandteile, sondern als Wirkungen des Dinges auffasst. Bei den Gesichtsempfindungen scheint freilich bei oberflächlicher Betrachtung die Farbe, die Helligkeit am Dinge selbst zu haften. Aber man beachte nur Folgendes: Die Wahrnehmung erklärt die Glocke, die im Sonnenschein glänzt, die bei wolkigem Himmel schwarz herunterleuchtet, die in der Dämmerung kaum die Umrisse erkennen lässt, die dann ganz unsichtbar wird und am Morgen wieder sichtbar ist —, für dieselbe Glocke. Sie abstrahiert also ganz instinktiv von den Farben als von Modifikationen, die nur unter bestimmten Bedingungen auftreten. Der Komplex von Grössenbeziehungen allein, das ist schon für die Wahrnehmung „die Glocke", wie sie es auch für das wissenschaftliche Bewusstsein ist. Von den Anschauungen bezw. Empfindungen wird ganz instinktiv und unmittelbar in der Wahrnehmung das losgelöst, was blosses Kennzeichen ist, bezw. was bloss macht, dass wir ein Ding wahrnehmen, das uns sonst verborgen bliebe. Dass dagegen die Glocke an dem bestimmten Ort, von der bestimmten Grösse ist, dauernd da oben hängt, das erklärt die Wahrnehmung unmittelbar für Bestimmungen, die der Glocke an sich zukommen, auch wenn sie, wie bei Nacht, gar nicht wahrgenommen wird, ja wenn sie überhaupt nicht wahrgenommen würde.

In der Sprache sagen wir freilich ebensowohl die Glocke „ist" schwarz, glänzend, wie wir sagen die Glocke „ist" so und so gross, so und so schwer. Die Sprache drückt nicht die Wahrnehmung als solche, sondern schon Reflexionen über die Wahrnehmung aus, die uns mit ihr verschmelzen und erst wieder durch

sorgsame Analyse gesondert werden müssen. Bei genannter ganz einfacher Analyse aber tritt die wirkliche Aussage der Wahrnehmung auf das deutlichste hervor. Es tritt daher auch ebensodeutlich hervor, dass die Empfindungen als Wirkungen, als Beziehungen der Gegenstände zu . . . — ja zu was? . . . aufgefasst werden. In der Wahrnehmung offenbar zu nichts anderem als zu dem ebenfalls im Raum wahrgenommenen Selbst, dem empirischen Ich. Was in diesem als Bewusstsein zu unterscheiden ist, das sagt die Wahrnehmung selbst nicht. Diese Reflexion eröffnet uns, wie Messer richtig gesagt hat, der Irrtum, oder wie oben erörtert, schon der Zweifel, nicht aber die Wahrnehmung.

Wir haben also dreierlei zu unterscheiden: 1. die natürliche Wahrnehmung in ihrer unmittelbaren Beziehung auf ihren Gegenstand, auf die in ihr als an sich bestehend vorgestellte Natur, 2. die Wahrnehmung für sich als Gegenstand genommen, 3. die Wahrnehmung als Bewusstseinsfaktor, d. h. in ihrer Beziehung zum Ich. — Diese drei Arten der Gegenstandsbeziehung, die sich im Akte des Wahrnehmens fortwährend verbinden und ablösen, sind in der Reflexion darüber auf das schärfste auseinanderzuhalten.

Das ist der analytische Sachverhalt, der uns zunächst vorliegt, den wir weiter verfolgen müssen, ehe wir uns an so weitausgreifende Fragen wagen, auf welchem „Grunde“ diese Beziehungen alle „ruhen“. Ehe wir an Nebenreflexionen über die Beziehungen herantreten, müssen wir die Beziehungen selbst einmal sondern und feststellen. Hier liegt freilich die eigentliche Schwierigkeit. Während wir in der thatsächlichen Wahrnehmung jene Unterscheidungen und Beziehungen instinktiv vornehmen, schweift bei der reflektierenden Betrachtung der Blick leicht einmal ordnungslos auf den Inhalt der Wahrnehmung als solcher, einmal auf eine Seite von ihr, einmal darauf, dass Wahrnehmen eine Handlung des Bewusstseins ist etc. Das heisst aber: Der „Gegenstand“ der Betrachtung selbst wird verändert. Während in der aktiven Wahrnehmung „der Berg“, „das Haus“ etc. Gegenstand ist, wird sodann die Wahrnehmung des Berges, des Hauses ihrerseits zum Gegenstand neuer Betrachtung, oder es wird gar das Bewusstsein selbst der Gegenstand, auf den die Wahrnehmung bezogen wird. Indem der Blick so von einem Gesichtspunkt auf den anderen herüberspringt, womöglich noch an allerlei Zwischenbeziehungen haften bleibt, gerät gerade das, worauf alles ankommt, der „Gegenstand“, in Verwirrung. Der Gegenstand der

einen Betrachtungsart wird mit dem der anderen Betrachtungsart vermengt, und es werden daraus allerlei voreilige Schlüsse gezogen.

Es ist vielleicht, damit das folgende leichter erfasst werde, gut, da gleich einige Proben zu geben. Wenn wir den Gegenstand aktiv wahrnehmen, so sondern sich, wie gezeigt, die in verschiedenen Momenten auftauchenden, verschwindenden, ja wechselnden Empfindungen unmittelbar von den Bestimmungen des Gegenstandes als solchen ab. Wenn wir uns nun aber reflektierend etwa eine Einzelanschauung, d. i. eine Teilwahrnehmung selbst zum Gegenstande machen, so merken wir von jenem Thatbestande nichts. Von dieser Einzelbetrachtung aus scheinen die Empfindungen und die Raumzeitbestimmungen in ein ununterscheidbares Ganzes zusammenzufliessen. Und — auch der Gegenstand, auf den die aktive Wahrnehmung ohne weiteres als auf etwas von ihr Verschiedenes, als auf etwas Unabhängiges bezieht, tritt bei dieser reflektierenden Betrachtung weit ab, bezw. er wird Erinnerung an ein Etwas, das die Anschauung bezw. Empfindung hervorgerufen hatte. Erst dadurch, dass wir die Gesamtwahrnehmung scharf ins Auge fassen, verschwindet dieser Schein wieder und der richtige Sachverhalt kommt zum Bewusstsein.

Wenn wir ferner derart reflektieren, dass wir die Wahrnehmung oder gar den gesamten Wahrnehmungszusammenhang als Bewusstseinsfaktor ins Auge fassen, also zum Bewusstsein, der Psyche, dem Ich oder wie man es nennen will, in Beziehung setzen, so erscheint er als ein wundersamer, in sich geschlossener Zusammenhang, als eine Einheit der Apperception, in der der Gegenstand nunmehr weiter gar nichts ist, als der Einheitsgedanke. Der Zusammenhang des Einzeldings wie der Zusammenhang des Ganzen ist hier der Gegenstand selbst. — Wir müssen uns, um die Täuschung aufzuheben, wieder an die aktive Wahrnehmung zurückerinnern. Sonst wird uns von hier aus unrettbar die ursprüngliche Beziehungsrichtung verdunkelt.

Die letzte Beziehungsrichtung ist nun aber gerade diejenige, von welcher Kant ausgeht. Auf sie kommt er stets wieder als auf die Grundbeziehung zurück. Gerade diesen Gesichtspunkt spricht er als den „transscendentalen“ heilig. Und in der That, er hätte kein passenderes Wort wählen können. Denn während die wirkliche Wahrnehmung schlankweg die transscendente Behauptung aufstellt, ihre Bestimmungen hätten für einen Gegen-

stand Geltung, der gänzlich unabhängig von ihr besteht, so sagt jener Gesichtspunkt, sie bezeichneten wohl ein Objekt, aber dieses Objekt sei doch nur Einheit in der Erscheinung.

Dieser Anschauung habe ich in meinem früheren Aufsatz das Urteil der Wahrnehmung gegenübergestellt und das Recht des Wahrnehmungsurteils verteidigt, indem ich dessen Unerlässlichkeit zeigte. Hier ist also anzusetzen, wenn man widerlegen will. Es muss bewiesen werden, dass der sog. transscendentale Gesichtspunkt richtig und leistungsfähig, der transscendente Gesichtspunkt der Wahrnehmung irrig und leistungsunfähig ist. Aber dieser Beweis darf nicht von vorn herein aus dem bestrittenen Standpunkte heraus und mit dessen Argumenten geführt werden. Denn dann nimmt man ja schon als erwiesen an, was zu erweisen ist.

In letzterer Weise aber argumentiert Messer gegen mich. Schon auf S. 322, also noch fast im Anfang seiner Erörterung stehend, redet er von der Beziehung des Gegenstandes zu uns. „Diejenigen Momente, so sagt er, die den Gegenstand selbst konstituieren, sind uns nicht durch die Dinge an sich unmittelbar gegeben.“ Man könnte da freilich gleich sagen: Nun, wenn nicht unmittelbar, so doch vielleicht mittelbar. Aber wir sind ja hier noch gar nicht an der Beziehung eines Dinges an sich zum Bewusstsein. Wir sind noch lange, lange nicht an die von Messer hier schon vorgelegte „Kantische Problemstellung“, nicht „an die schwierige Frage“ gelangt: „Auf welchem Grund beruht die Beziehung unserer Vorstellungen auf den Gegenstand?“ Eine solche Frage habe ich in der Kritik Cohens gar nicht mehr erörtert, bloss von ferne angedeutet. Denn sie ist die aller-allerletzte Frage, an die wir erst dann herantreten können, wenn der Thatbestand selber gänzlich klargelegt ist. In einem Aufsatz über den „Streit um das Ding an sich“ etc. (KSt. IV, 164 f.) hatte ich selbst etwas voreilig diese Frage angeschnitten und habe nur den Erfolg gehabt, dass niemand wusste, was ich eigentlich wollte. Das musste zur Vorsicht mahnen. Es muss daher, ehe die genannte Frage auch nur angetupft wird, erst einmal klar gestellt sein, was Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand besagt, was insbesondere diejenige Vorstellungsbeziehung, die wir Wahrnehmung nennen, thatsächlich enthält. Die Frage, was von den Gegenstandsbestimmungen der Wahrnehmung im Geiste geschaffen sein mag und was nicht, hat darum zunächst ganz wegzubleiben.

Messer seinerseits stellt dagegen ohne weiteres — freilich auch im Anschluss an Kant — die Behauptung auf, „dass die Welt von räumlich-zeitlichen Dingen und Vorgängen als Gegenstand für uns erst im Geiste geschaffen wird". Das ist aber eine mehrdeutige Behauptung. Man muss sie vielleicht in einer Hinsicht gelten lassen: darin, dass die Wahrnehmungselemente erst im Geiste geordnet werden; man hat sie aber vielleicht in einer anderen Beziehung sehr lebhaft zu bestreiten, darin nämlich, dass, wie Kant meint, durch die Empfindungen bloss angeregt, Raum, Zeit, Kategorien gleichsam vermöge einer Epigenesis vom Geiste geschaffen werden. Auf alle Fälle aber gehört die Erörterung, oder gar die Entscheidung dieser Frage noch lange nicht hierher.

So, wie sie nur allzurasch bei Kant entschieden wird, ruht sie auf den oft wiederholten Sätzen: Wir haben doch nichts als unsere eigenen Bestimmungen, unsere Vorstellungen. Diese gestatten uns nicht, aus uns herauszulangen. Also ist es ganz ausser unserer Erkenntnissphäre, von Dingen an sich etwas aussagen zu wollen. — Wir sehen hier deutlich, dass Kant einfach die faktische Aussage der Wahrnehmung für nichts erachtet und sich einseitig und voreilig an die Beziehung der Wahrnehmung zum bewussten Ich heftet. Wenn das keine Vermengung des psychologischen Gesichtspunkts mit der kritisch alle Gesichtspunkte unterscheidenden und in gleicher Weise prüfenden Betrachtung ist, so muss ich allerdings blind sein.

Demgegenüber aber ist zu sagen: Mit dem aus einem einzelnen Gesichtspunkte erst reflektiert herausgeholten Argumente kann man die völlig entgegengesetzte direkte Aussage, die von einem anderen Gesichtspunkte aus stattfindet, nicht so ohne weiteres widerlegen. Wenn, um das an einer Analogie zu zeigen, die Sinneswahrnehmung die Sonne um die Erde gehen lässt und die Kopernikanische Anschauung die Erde um die Sonne führt, so stehen sich da zunächst zwei Gesichtspunkte gegenüber. Welcher richtig ist, ist nicht dadurch zu entscheiden, dass man sofort für einen von beiden Partei ergreift, sondern nur dadurch, dass einer von beiden, oder in anderen Fällen ein dritter, die sämtlichen widerstreitenden Aussagen aufklärt. Wenn wir nicht die abweichende Sinneswahrnehmung gerade auf Grund der Kopernikanischen Vorstellung erklären könnten, so würden wir stets noch an der Richtigkeit der letzteren zweifeln müssen. Kant und

der Kantianismus hat aber mit seiner vermeintlich Kopernikanischen Behauptung, dass Raum, Zeit, Kategorien, als vom Geiste beigeschaffen, nicht für Dinge an sich gelten können, die abweichende, in der Wahrnehmung wurzelnde Aussage des Realismus bis jetzt nicht erklären können. Er hat uns im Gegenteil in immer tiefere Labyrinthe geführt.

Umgekehrt hat freilich auch der naive Realismus bis jetzt das Bedenken nicht lösen können, das in dem von Messer allzufrüh, aber doch richtig gestellten Kantischen Problem steckt: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung unserer Vorstellungen auf den Gegenstand?“ Daraus ergiebt sich, dass wir von neuem bohren und die richtige Stelle suchen müssen, aus welcher der Quell fliesst. Diese Stelle sehe ich nun nicht, wie Cohen, in einer Idee, von der alles abzuleiten wäre, und ebensowenig in dem Gesamtzusammenhang der wahrgenommenen Gegenstände, den wir Welt nennen. Letzterer Gegenstand ist der Gegenstand der Naturwissenschaft. Aber diese Naturwissenschaft ebenso, wie schon die gemeinen Urteile über die Welt, beruhen auf der Wahrnehmung dieser Welt. Also ist diese Wahrnehmung als solche zum Gegenstande der philosophischen Untersuchung zu machen. In ihr finden sich dann vielleicht die Fäden, die uns einerseits die Welt, andererseits die Idee wenigstens soweit verständlich machen, dass wir den Zusammenhang zwischen ihnen erfassen.

In dieser Hinsicht glaubte ich denn, trotz aller Kürze schon in der Kritik Cohens die Frage wenigstens ein Stückchen gefördert zu haben. Ich zeigte nämlich — in Fortführung der in den „Analogien der Erfahrung“ angestellten Analyse, dass die Wahrnehmung thatsächlich Beziehungen zu einem Gegenstande enthält, der von ihr jenseits ihrer selbst verlegt wird. Sie sagt thatsächlich aus, dass die von ihr bezeichneten Grössenzusammenhänge in einer transscendenten Welt „an sich“ existieren. Und ich zeigte, dass die Wahrnehmung selbst in sich zusammenstürzt, sobald man diese Urteile aus ihr entfernt. Der sog. Idealismus ist also unmöglich, wenn man die Wahrnehmung auch nur als Wahrnehmungszusammenhang anerkennt. Denn man muss nicht bloss ihre Aussagen, sondern ihren Zusammenhang selbst vernichten, wenn man auf dem Idealismus, sei es dem Kants, sei es dem Berkeleys bestehen will. Die in ihr enthaltenen instinktiven Urteile sagen aus, dass die raumzeitlichen Bestimmungen für unabhängig vom Bewusstsein bestehende Verhältnisse Geltung haben

und sie machen ebendadurch die Wahrnehmung zur Wahrnehmung. Wie dies zugehen mag, woher Raum, Zeit, Kategorien stammen, woraus die Befugnis zu jenen Urteilen erklärt werden möge, das ist eine Frage für sich, die späterhin erledigt werden mag. Vor der Frage quid juris, kommt die Frage quid facti. Und das Faktum ist, 1. dass die in der Wahrnehmung enthaltenen Urteile unzweideutig Geltung für eine jenseits des Bewusstseins liegende Welt beanspruchen, 2. dass der Wahrnehmungszusammenhang selbst zerstört werden muss, wenn man die Giltigkeit seiner Urteile für einen transscendenten Weltzusammenhang bestreitet.

An diesen Thatsachen sollte die Philosophie doch nicht so leichthin vorbeigehen und mit phänomenalistischen Umdeutungsversuchen kommen, deren Grundlage einem ganz anderen Gesichtspunkt entspringt. Will man widerlegen, so muss man nachweisen, dass der Wahrnehmungszusammenhang jene Urteile nicht unerlässlich enthält, oder aber, dass er als Ganzes ein Blendwerk ist, und dass wir uns ohne ihn behelfen können und müssen. Ist beides unmöglich, so ist auch eine Widerlegung unmöglich.

Von diesen Feststellungen aus wird es nun verhältnismässig geringer Mühe bedürfen, um Messer sowie die, welche von gleichen Gesichtspunkten ausgehen, wenigstens dahin zu überzeugen, dass die aus Kant entnommenen Gegenbehauptungen gegen meine Aufstellungen unmöglich stichhaltig sein können. Oben sahen wir, dass wir dann, wenn wir nicht dem Gesichtspunkte, den die Wahrnehmung direkt auf ihren Gegenstand hat, nachgehen, sondern die Wahrnehmung als Bewusstseinsfaktor behandeln, in natürlichster Weise einen ganz anderen Gegenstandsbegriff bekommen, als den, der in der Wahrnehmung selber enthalten ist. Es ist hier genau so, wie wenn wir in der Natur z. B. den Blick vom beleuchteten Gegenstand auf die Lichtquelle werfen, in deren Schein er so oder so beleuchtet ist. Da wird unser ganzes Untersuchungsobjekt verändert. Im ersten Falle betrachten wir den Gegenstand selbst; das Licht, das darauf fiel, war uns Voraussetzung; im zweiten Falle wird die Erscheinung des Gegenstands zur Voraussetzung; die Natur der Beleuchtung zu studieren, ist das Problem. Was die Erscheinung für ihren Gegenstand bedeutet, tritt dabei völlig aus der Blicklinie heraus. Er ist jetzt nur das im übrigen gänzlich irrelevante x auf dem die Lichtquelle in den oder den bestimmten Lichtern spiegelt.

Nun ist es allerdings eine bedeutsame Aufgabe, die durch die Lichtquelle hervorgerufenen Modi der Erscheinung von denen zu sondern, die sich auf den Gegenstand selbst beziehen, damit nicht etwa eine Bestimmung, die der Lichtquelle zukommt, dem Gegenstande zugeschrieben werde. Aber auch umgekehrt. Den ersten Gesichtspunkt fasst Kant auf dem Gebiete der Erkenntnislehre ins Auge. Den zweiten Gesichtspunkt aber hat er darüber ganz ausser Acht gelassen. Hätte er sich freilich damit begnügt, den ersten Gesichtspunkt scharf abzusondern und zu sagen, er wolle einmal sehen, in welchem Zusammenhange der Gegenstand erscheine, wenn man ihn bloss in seiner Bedeutung als Bewusstseinsfaktor betrachte, so wäre nicht das mindeste dagegen zu sagen. Eine mit vollem Bewusstsein unter einem bestimmten Gesichtspunkte durchgeführte Analyse ist zweifellos stets sehr wertvoll. Aber der Gesichtspunkt muss dann auch festgehalten werden. Es dürfen dann nicht Bestimmungen hinzutreten, die unvermerkt auf einen anderen Gesichtspunkt hinübergreifen, und sagen wollen, was die Erscheinung bedeutet.

Das aber ist bei Kant leider durchweg der Fall. Wollte er die Weltvorstellung bloss als Bewusstseinsfaktor behandeln, so waren die bezeichnenderweise in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. weggebliebenen Abschnitte über Apprehension, Reproduktion und Rekognition durchaus am Platze, ebenso die Erörterung über Anschauung und Begriff, über die Einheit der Apperception u. dgl. mehr. Dann aber musste die Weltvorstellung bezw. Naturwahrnehmung in ihren Aussagen über ihren Gegenstand entweder als abgethan oder als ein später zu erörterndes Problem behandelt werden. Keinenfalls aber konnten beide Untersuchungsarten derart ineinandergemengt werden, dass der ersten ohne weiteres die führende, der zweiten die untergeordnete Rolle zukam. Da das Kant that, und den Gegenstand der Wahrnehmung aus dem Gesichtspunkte der transscendentalen Einheit bestimmen wollte, so musste gerade der Zentralbegriff der Erkenntniskritik, der Begriff vom Gegenstand in ein Schwanken und Schillern geraten, dadurch er kaum noch greifbar erschien.

Da entstand zunächst, indem man die Einzelwahrnehmung bezw. ein Moment in ihr, die Empfindung, herausnahm und gesondert vor Augen führte, die genannte Vorstellung, dass diese Empfindung ihrerseits nichts von uns Gemachtes, sondern etwas Gegebenes sei, das also auf etwas hinweise, was ausserhalb des

Bewusstseins liegt, was „Ursache“ der Erscheinungen ist. Dieser Gegenstand aber kann nunmehr, da ja bei Kant Raum, Zeit, Kategorien einzig als Bewusstseinsfaktoren auftreten, nicht bestimmt werden. Er bleibt also „unbekannte“ Ursache der Erscheinungen, ein blosses x.

Aber diesem x^1 tritt ein x^2 zur Seite, das jede Reminiscenz an einen auswärtigen Ursprung der Empfindungen verloren hat und reines Erzeugnis der Einheit der Apperception ist. Wenn wir Wahrnehmung bloss als Bewusstseinsfaktor behandeln, so tritt ja in der That der Gegenstand, was Messer (S. 324) merkwürdigerweise gegen mich ins Feld führt, bloss als Etwas auf, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl . . . bestimmt seien, d. h. als „die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (I. A. S. 104 f.). Dieser Gegenstandsbegriff, der transscendentale Gegenstand spielt auch in der s. Z. von mir hervorgehobenen Stelle (II. A. S. 236) die allein massgebende Rolle. Von diesem Gesichtspunkte aus gesehen bildet er die Einheit, darin sich alle Bestimmungen des Gegenstandes verbinden. Wenn wir nun aber — immer den vorliegenden Gesichtspunkt festhaltend — die zugehörigen Bestimmungen in Gedanken wegthun, so geht es uns genau so, wie wenn wir vom Zentrum einer Kugel alle Kugelbestandteile entfernen. Es bleibt nur der imaginäre Punkt übrig, um den die Kugelbestandteile sich gruppiert hatten. Das ist ein zweites x, das bei Kant stets mit dem ersten x, das ganz verschiedenen Ursprungs ist, durcheinanderläuft, der Grenzbegriff, der positiv gefasst, zu einem gespenstischen Gegenstande, dem Noumenon werden würde.

Wenn man sich einmal die genannten verschiedenen Gesichtspunkte vor Augen führt, so wird die vorher so verworrene Sache ganz klar und verständlich und wir können an der Hand dieser verschiedenen Gesichtspunkte das Gewebe der Kritik der reinen Vernunft ziemlich klar durchschauen. Und wenn man da bemerkt, wie der empirische Gegenstand, der, z. B. in der Widerlegung des Idealismus, ziemlich deutlich als der gemeine „unmittelbare“ Wahrnehmungsgegenstand hervortritt, „bewiesen“ werden soll, so hat man im Grunde den Schlüssel zum Ganzen. Statt die unmittelbare Beziehung zu analysieren und ihrem Gesichtspunkt mindestens einmal dem „transscendentalen“ gleichwägend gegenüberzustellen, wird sogar diese vom transscendentalen aus „bewiesen“,

damit aber ihres unmittelbaren Inhalts entleert. Und so wird dann nicht bloss der Wahrnehmungsinhalt als psychischer Inhalt, sondern auch dessen Bedeutung unter den transscendentalen Gesichtspunkt gestellt und die Wahrnehmung wird auch in letzterer Hinsicht zur blossen Erscheinung, der dann, jenachdem die Empfindung oder das Denken mehr in den Vordergrund der Betrachtung rückt, bald die unbekannte Ursache x^1, bald der blosse Einheitsbegriff x^2 korrespondiert. Das hat Messer noch nicht durchschaut, und so erklärt sich, dass er mich mit Gründen widerlegen will, die dem von mir bestrittenen Gebiet entnommen sind.

Es trifft sich nun gut, dass in demselben Hefte, in dem Messers Entgegnung erscheint, eine eingehende Abhandlung von A. Thomsen über den gleichen Gegenstand veröffentlicht wird, und dass darin ebenfalls — im Anschluss an ältere Kritiker — der Widerspruch zwischen dem „transscendentalen Ding an sich" und dem „empirischen Ding an sich" dargelegt wird. Letzteres ist für Thomsen freilich nicht jenes x^1, d. h. nicht der aus der Pistole geschossene unbekannte Grund der Erscheinungen, sondern das „phänomenale objektive Substrat", das aus Grössen besteht. Dies nenne Kant freilich nicht Ding an sich, ziehe aber seine Bestimmungen mit in den Begriff des Dinges an sich herein, und darauf beruhe seine Grundverwechselung. Das ist wohl im Kern der Sache richtig, aber in der Argumentationsart schief. Hätte Kant dieses Objekt — das Thomsen ganz richtig als aus Grössen bestehend bezeichnet, selbst als Ding an sich anerkannt, d. h. als ein Ding, dessen Bestimmungen unabhängig vom Bewusstsein gelten, so wäre viel Streit vermieden. Als solches Ding bezeichnet es die Wahrnehmung freilich thatsächlich, indem sie behauptet, der eben geschaute Baum sei derselbe, wie der gestrige. Damit aber, dass Kant dies Ding an sich bloss zur Einheit unter unseren Vorstellungen verflüchtigt, dass er also die objektive Giltigkeit, die er doch behaupten muss, psychologisch auflöst, liegt der Fehler.

Dass Thomsen hier fehl geht, liegt daran, dass auch er die Gesichtspunkte nicht scharf scheidet, unter denen wir die Wahrnehmung betrachten können: Wahnehmung als Erscheinung im Bewusstsein, als ein Gegenstand, den wir für sich vorstellen können und als die unmittelbare Beziehung zu äusseren Gegenständen. Diese drei Gesichtspunkte gilt es aufs klarste ausein-

ander zu halten. Der dritte ergiebt die natürliche (wirkliche) Wahrnehmung, der zweite Gesichtspunkt nimmt diese Wahrnehmung als Gegenstand der Analyse, der erste ist der psychologische, vermeintlich „transscendentale“ Gesichtspunkt. Springt nun im geringsten die Betrachtungsweise von einem auf den anderen Gesichtspunkt über, ohne dass man sich dessen klar bewusst bleibt, so giebt es ähnliche Vermengungen, wie wenn wir im Auge befindliche mouches volantes, und auf dem Hintergrund bewegte Gegenstände durcheinandermengen.

Wenn Thomsen mit Lichtenberg, Helmholtz u. a. behauptet, der konsequente Idealismus sei unwiderleglich, so betrachtet er von vorn herein die Wahrnehmung unter bloss psychologischem Gesichtspunkt und projiziert die Reflexion aus ihm auf den naiven Gesichtspunkt. Wenn wir dagegen diesen naiven Gesichtspunkt selbst unter dem zweiten Gesichtpunte kritisch betrachten, so ergiebt sich, wie oben gezeigt, handgreiflich die Unmöglichkeit sowohl des Kantischen, wie des Berkeleyschen Idealismus. Bliebe nur noch der Idealismus übrig, der wie Hegel und wie neuerdings Cohen alles Erkennen aus der Idee ableiten und die Wahrnehmungsbestandteile einschliesslich der Empfindung thatsächlich von hier aus auflösen will. Dieser Idealismus kann nur leider seinen Ikarusflug nicht vollenden; denn er stürzt bei der ersten besten Gelegenheit doch wieder herab in die sinnliche Wahrnehmung, die aufzulösen er nicht im Stande ist. Aber er ist in sich jedenfalls folgerichtiger als derjenige Idealismus, der in einem Atem behauptet, das empirische Haus von gestern sei das empirische Haus von heute, und doch sei diese Identität im „transscendentalen Sinne“ nur ein Zusammenhang blosser Vorstellungen von Etwas, das uns gänzlich unbekannt sei. Diese Behauptung gleicht der des Fastenpredigers, der nach einem guten Mahle die Güter dieser Welt für Staub und Moder erklärt.

Da Thomsen die notwendigen grundlegenden Unterscheidungen der verschiedenen Gegenstandsgesichtspunkte so wenig wie Messer vornimmt, so gerät auch ihm die Kritik nicht durchgreifend. Wohl hat er durchaus recht, wenn er z. B. S. 217 ff. die Vermengung zwischen transscendentalem und empirischem Ding an sich zerfasert; aber er sieht die Vermengung unvollständig; sonst würde er merken, dass es sich keineswegs um eine blosse Vermengung von Empirisch und Transscendental, sondern um eine Vermengung zwischen jenem x^1 und x^2 handelt, dass dagegen der

empirische, d. h. der in der Wahrnehmung nicht bloss bezeichnete, sondern bestimmte Gegenstand bei Kant zu einer psychologischen mouche volante geworden ist, oder besser zu einem Schatten, der von seinem Urgrunde, dem nun unbekannten x^1, getrennt ist, wie die Schatten des Hades vom Dasein, zu dem für sie kein Nachen, keine Brücke mehr herüberführt.

Vorstehende Erörterung hat nun hoffentlich deutlich und klar gezeigt, auf welche Fragen und auf welche Gesichtspunkte für ihre Beantwortung es ankommt. Gleich zu Anfang zeigte sich, dass von der Wahrnehmung aus und schon in ihr sich der Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Gegenstand entwickelt, dass erstere Bestandteile in sich enthält, die sie unmittelbar und instinktiv, nicht, wie die gemeine Reflexion meint, dem Gegenstande zumisst, sondern als dessen Wirkungen auf das empirische Ich bezeichnet. Und weiter ergab sich, dass da, wo Wahrnehmungsbeziehungen als irrig oder zweifelhaft bezeichnet werden, eine weitere Scheidung, die Scheidung zwischen Bewusstsein und Gegenstand zu Tage tritt. So haben wir ganz unmittelbar in der Wahrnehmung jene drei Gesichtspunkte: Beziehung der Wahrnehmung auf *ihren* Gegenstand, Beziehung auf die Wahrnehmung *als* Gegenstand und Beziehung der Wahrnehmung auf das Bewusstsein (ihre Betrachtung als blossen Bewusstseinsfaktor) vorbereitet gefunden. Umgekehrt aber hat sich gezeigt, dass wir dann, wenn wir von vorn herein von letzterem Gesichtspunkt *ausgehen*, nicht nur den ganzen Gegenstandsbegriff in Unklarheit bringen, sondern auch von hier aus die Brücke zur Wahrnehmungsaussage abbrechen.

Also muss von der Wahrnehmung ausgegangen werden! Das ist die Folgerung, die, sollte ich denken, aus alledem gezogen werden *muss*. Zur Analyse der Wahrnehmung hat Kant selbst ja die wertvollste Vorarbeit geliefert, die vom gewöhnlichen Empirismus noch gar wenig beachtet wird.

Erst dann, wenn wir diese Arbeit geleistet haben, dann erst und nicht früher ist auf die von Kant und ihm nach von Messer in den Anfang gestellte Frage einzugehen: *Auf welchem Grunde* beruht die Beziehung unserer Vorstellung auf den Gegenstand? Hier wird dann die andere Frage zur Entscheidung zu bringen sein, ob wirklich Raum, Zeit, Kausalität auf Grund der Sinneseindrücke bloss epigenetisch *als Vorstellungen* zu stande kommen. Aber wie diese Frage auch gelöst werden muss: zu betonen ist, dass die Frage nach der *Bedeutung* jener Vor-

stellungen nicht von ihr abhängig zu machen ist. Sollte die Frage in Kants Sinn zu beantworten sein, so würde dessen Frage, wie subjektive Bedingungen des Anschauens und Denkens objektive Bedeutung haben können, allerdings von neuem auftauchen. Aber die Frage würde dann doch viel genauer bestimmt sein. Wir wissen jetzt, was das Wort „objektiv“ vom Gesichtspunkte der Wahrnehmung aus zu bedeuten hat und lassen uns nicht mehr mit einer Deduktion aus der transscendentalen Einheit der Apperception abspeisen. Wir müssen vielmehr in jedem Falle fragen, wie die Aussagen, die vom Gesichtspunkte dieser transscendentalen Einheit stattfinden, mit dem unvertilgbaren Geltungsanspruch der Wahrnehmung zusammenhängen.

Das ist das Problem, an dem wir arbeiten müssen. Die Frage, an der das letzte Jahrhundert sich abquälte, ob Raum, Zeit und Kategorien für Dinge, die unabhängig vom Bewusstsein bestehen, Geltung haben, ist gegen Kant entschieden, sobald wir die Wahrnehmung einmal unbeeinflusst vom „transscendentalen“ Gesichtspunkt analysieren. Dann müssen wir uns klar werden, dass diese Wahrnehmung jenen Geltungsanspruch notwendig enthält, und dass sie für uns in keiner Weise zu entfernen ist.

Der Begriff der sittlichen Erfahrung.

Von Hugo Renner.

I.

Eine interessante Deutung hat Kants Lehre vom kategorischen Imperativ in Bruno Bauchs Schrift „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“ (Stuttgart 1902) erfahren, die er trotz Vaihingers Kritik in dieser Zeitschrift auch neuerdings in seiner Jubiläumsschrift zu Kuno Fischers 80. Geburtstage „Die Ethik“ (in der von Windelband herausgegebenen Festschrift: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts) festzuhalten scheint. Er folgert aus seinen Ausführungen, „dass der Inhalt der Handlung selbst ganz gleichgültig gegen ihren Wert, absolut wertindifferent ist, dass der Wille, das Wollen allein, die reine Form des Willens, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende ist“ (S. 91). Der kategorische Imperativ bezieht sich auf die Art des Wollens, nicht aber auf die Inhalte des Wollens.

Mit Recht hat meines Erachtens Vaihinger darauf hingewiesen, dass dieser Standpunkt nicht eigentlich Kantisch genannt werden könne, dass er dem Subjektivismus Fichtes entspricht, der den kategorischen Imperativ in ein „Handle aus dem Bewusstsein deiner Pflicht“ verflüchtigte, eine Fortbildung, die nur die eine, die subjektive Seite der Kantischen Morallehre zum Ausdruck bringt.[1]) Windelband hat diese Fortbildung in seinen

[1]) Ich bemerke hier, dass sich meine Einwendungen gegen Bauch nicht auf dessen Gesamttendenz, sondern nur auf einen für mich wichtigen Punkt richten. Zudem hatte Bauch die Liebenswürdigkeit, mir durch schriftliche Mitteilung zu zeigen, dass wir auch hier nicht allzuweit in unseren Ansichten auseinander stehen. Immerhin könnte seine Ethik leicht eine bloss subjektive Auffassung, wie sie ja in neuester Zeit öfter vertreten wird, begünstigen. Der objektive Charakter des Sittengesetzes und des Verhältnisses des kategorischen Imperativs dazu schien mir des-

Präludien aufgenommen und von ihm haben sie seine Schüler überkommen. Vaihinger scheint mir daher durchaus im Rechte zu sein, wenn er bei den Ausführungen Bauchs mehr den Geist Fichtes als die Einwirkung Kants spürte.

---

halb schärfer betont werden zu müssen, als Bauch das gethan hat. Nichtsdestoweniger rede auch ich einer formalen Ethik das Wort, wie später ersichtlich werden wird, und insofern teile ich selbst den allgemeinen kritischen Standpunkt mit Bauch. Ich muss das umsomehr hervorheben, als die bereits erwähnte Ethik Bauchs, die ich, nebenbei bemerkt, für die beste wissenschaftliche Einleitung in die Behandlung dieser Disziplin halte, die ich kenne, im Litt. Centralblatt von einem sich Drng nennenden Recensenten in einer Weise besprochen wurde, dass ich damit meine Einwendungen nicht gern auf eine Stufe stellen möchte, was ich glaube betonen zu müssen, weil man sonst in ihnen vielleicht eine Begünstigung gewisser „heteronomer Gedankengewohnheiten" erblicken könnte, die ernsthaft zu verkünden heutigentags doch eine allzu grosse wissenschaftliche Naivität voraussetzen würde.

Redaktionelle Bemerkung. Ich will mich hier nicht eingehend mit Renner auseinandersetzen, zumal noch ein zweiter Artikel folgt. Ich komme vielleicht später darauf zurück. — Noch weniger will ich meinem von Renner erwähnten Recensenten hier schon die gebührende Antwort geben. Auch dazu findet sich vielleicht später einmal Gelegenheit. Wie köstlich der Recensent selbst seine — seien wir mild! — antikritische Geistesverfassung durch seine Stellung zu Kant charakterisiert, möchte ich, da er nun einmal überhaupt erwähnt ist, doch nicht gern unbemerkt lassen. Die Vernichtung meiner, wie der an Kant anknüpfenden kritischen Ethik überhaupt gipfelt in der grotesken Erklärung, dass „Kant es nicht zu einer wirklichen Ethik gebracht hat", und dass, was Renner dem Recensenten schon heimgegeben hat, Kants vermeintliche Ethik „aus einem anklebenden Reste heteronomer Gedankengewohnheiten entsprungen ist". Eine Kritik dieser an eine Urteilslosigkeit des Publikums, für die sich wohl auch die Leser des Litt. Centralblattes bedanken möchten, appellierenden Erklärung ist eigentlich für den denkfähigen Sachkenner überflüssig. Darum begnüge ich mich damit, zu bemerken, dass auf der anderen Seite — das darf aus Billigkeitsgründen ebenfalls nicht verschwiegen werden — mein Recensent auch Kant gegenüber sehr wohlwollend sein kann. Er bemüht sich nämlich, eine „Entschuldigung" — nicht für jene seine Erklärung, sondern — für Kants ethische Anschauungen zu suchen und glaubt sie im „Transscendentalismus" gefunden zu haben. Wie war doch der vermeintlich so bescheidene Kant in Wahrheit unbescheiden! Ihm ist es, unseres Wissens, niemals in den Sinn gekommen, sich wegen seiner Ethik, die „nicht eine wirkliche Ethik" ist, zu „entschuldigen". Es ist nur gut, dass es heute so einsichtige und edle Menschen giebt, die diese seine Schuld tilgen und bei der Nachwelt für Kants Werk um „Entschuldigung" bitten. Bruno Bauch.

Es lässt sich für den Standpunkt anführen, dass in der That sittlich oder unsittlich nur die Wollungen sind, die Vorgänge aber, die erst durch die Verbindung mit Wollungen zu Handlungen werden, an und für sich sittlich indifferent sind; und ich glaube, man wird diese Auffassung um so eher festzuhalten haben, weil der Naturalismus der Gegenwart und die äusserliche Beurteilungsweise der Gegenwart sich mehr an die That als an den Thäter hält. Sieht man doch sogar in der Strafe nur eine Reaktion der Gesellschaft gegen bestimmte ihr schädliche Thaten, eine Begriffsverschleierung, an der nur der mode gewordene Naturalismus die Schuld trägt. „So wenig, wie irgend ein anderes Wesen, kann der Mensch für Eigenschaften, Umstände, Handlungen", so drückt sich ein Anhänger der ethischen Kultur aus, einer Bewegung, die, wie kaum eine zweite, an der Verwirrung der ethischen Grundbegriffe arbeitet und einige sentimentale Modethorheiten, wie z. B. Frauenemanzipation, Antivivisektion etc. etc. als ethische Aufgaben der Gegenwart hinstellt. Und etwas pathetischer drückt derselbe Autor seine Weisheit noch in den Worten aus: „In diese Welt hineingeboren mit einem bestimmten Kostüm, einer bestimmten Maske, einer bestimmten Rolle, hängen wir als Helden und Feiglinge, als Tugendhafte und Verbrecher, als Kluge, Dumme, Reiche, Arme an den Drähten unserer Beschaffenheit im Puppentheater der irdischen Komödie. Alle Marionetten sind zugleich Schauspieler und Zuschauer. Schon an den Kleidern erkennt man die Guten und die Bösen, die anständigen Menschen und die Lumpen (so nach ihrer selbstgewählten Tracht genannt). Stets herrscht wildes Gewühl durcheinander drängender, stossender Puppen". Es ist „nur seine That und nicht der Verbrecher hassenswert". Ich würde mich darnach nicht mehr wundern, wenn man im Deichbau eine Strafe für die Überschwemmungen sehen würde.

Gegen diesen flachen Naturalismus ist die Betonung dieser subjektiven und für den individuellen, persönlichen Menschen auch wichtigsten Seite durchaus angebracht, auch ist dieses Gebiet noch immer nicht so abgegrast, dass jede weitere Arbeit auf ihm zwecklos wäre.

In Kants Ethik ist diese Seite in der Lehre enthalten, dass der sittlich handle, der zu seiner Handlung durch seine Achtung vor dem Sittengesetz bestimmt werde. Fichtes „Handle aus dem Bewusstsein deiner Pflicht" scheint mir damit im Wesent-

lichen übereinzustimmen. Ich kann Bauch darin aber nicht zustimmen, dass hierin der Begriff der sittlichen Autonomie schon umschrieben wäre, hierzu möchte ich als Gegeninstanz anführen, dass auch die religiösen Moralen, die doch in der Regel ausgesprochen heteronom sind, auch jene ethische Gesinnung erheischen, wenn sie einigermassen kulturell entwickelt sind. Sie verlangen auch Gehorsam gegen die Pflicht und sehen nur in solchen Handlungen sittlich vollkommene, die eben aus jener Gesinnung entspringen, das stoische κατόρθωμα ist z. B. auch in das Christentum aufgegangen, das καθῆκον ist eine unvollkommene Handlung; das erstreckt sich bis zur vollkommenen und unvollkommenen Reue, von denen die erste der ethischen Gesinnung, die zweite der Furcht vor Strafe entspringt.

Diese Ethik ist vom Standpunkte Kants ebenso zweifellos heteronom, wie sie von dem Bauchs autonom ist.

Das Letztere ist sie, denn sie verlegt den Wert in die Gesinnung der handelnden Person, in die Qualität der Wollung aus der die Handlung hervorgeht; nur dass sie dieser — jedem Inhalt ja gleich zugänglichen — den Inhalt, also die objektive Pflicht bestimmt. Ethisch richtig würde dann der handeln, der sich pure durch das Bewusstsein zu seiner Handlung bestimmt, dass etwas seine Pflicht ist.

Das aber ist nach Kant erst autonom, dass man sich nicht einfach sagen lässt, dieses oder jenes ist deine Pflicht — wie es die religiösen, die utilitaristischen etc. überhaupt alle Inhaltsmoralen behaupten, die irgend welchen möglichen Handlungen dogmatisch den Wert festsetzen — sondern dass man sich durch vernünftige Überlegung selbst entscheidet, was denn nun im Einzelfall und damit objektiv als sittliche Pflicht zu gelten habe, ganz analog dem, dass ich auf dem Gebiete der Erkenntnis nicht das für Wahrheit halten soll, was mir als Wahrheit gepredigt wird, sondern das, was ich als wahr einzusehen vermag.

Deshalb ist Kants Moralprinzip kein Individualismus in dem Sinne, dass die persönlichen Optionen auch schon als sittliche Gebote gelten dürften; die „Vernünftigkeit“ der Überlegung schliesst zwar nicht den Irrtum und damit ethische Meinungsverschiedenheiten, wohl aber die Willkür a limine aus. Der kategorische Imperativ scheint mir nun ausschliesslich dazu da zu sein, den Begriff des sittlichen Inhalts, der objektiven sittlichen

Pflicht zu bestimmen. Bauchs Auffassung des kategorischen Imperativs: „Nur auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, nicht etwelchen Handlungs- und Willensinhaltes kommt es dieser Formel des ethischen Prinzipes an“ (Ethik S. 9) scheint mir daher unzutreffend zu sein; den Grund zu seinem Irrtum glaube ich aber darin sehen zu müssen, dass er die Verallgemeinerungsfähigkeit, die der kategorische Imperativ — wie wir ihn vertreten — fordert, nicht als eine ethische, sondern als eine begriffliche Allgemeinheit auffasst und wir werden später zu zeigen haben, dass diese Interpretation — in die Kant vielfach selbst verfallen ist — durchaus irrig ist.

Lehnt man aber diese Seite in der Ethik zu behandeln ab, erklärt man sie vielleicht gar für sinnlos, so giebt es vielleicht noch immer sittliches Handeln, aber gewiss keine sittlichen Handlungen. Es liesse sich nicht bestimmen, was man wollen soll, was nicht. Gerade dies scheint mir aber das Hauptbestreben der Ethiker gewesen zu sein. Über die subjektive Ethik war man sich verhältnismässig einig, bei der Bestimmung des objektiv Richtigen fangen erst die Schwierigkeiten an. Die Feststellung dessen, was objektiv richtiges Verhalten ist, nenne ich nun die sittliche Erfahrung. Es ergeben sich daher folgende Fragen, kann man sich mit einer rein subjektiven, nur auf die Art des Wollens gehenden Ethik begnügen? (II); diese Frage ist zu verneinen, wenn es möglich ist, (III) den Begriff eines objektiv richtigen Verhaltens zu begründen und damit kommen wir dann zu unserem speziellen Problem, über das die Ethiker zumeist stillschweigend hinwegzugehen pflegen, wie bestimme ich im Einzelfalle, welches Verhalten unter den verschiedenen möglichen das objektiv richtige sei. (IV.)

II.

Zwei metaphysische Richtungen der Gegenwart sind es vor allem, denen eine wissenschaftliche Ethik zu begegnen hat: der Naturalismus und der Historismus. Dass beide auch verschwistert vorkommen, ist bei den vielen Verwirrungen, die der Darwinismus, diese Vereinigung von Naturalismus und Historismus par excellence, auch sonst angerichtet hat, nicht wunderbar. Ich werde zu zeigen haben, dass die blosse Gesinnungsethik diesen metaphysischen und destruierenden Tendenzen nicht zu begegnen

weiss, wenigstens nicht hinreichend zu begegnen weiss. Doch das wäre noch kein innerer Fehler, erscheint wenigstens vorläufig nicht als solcher, wenn auch letzten Endes solange nicht die Möglichkeit der Feststellung eines Reiches der Zwecke neben und trotz dem Reiche der Naturgesetzlichkeit und damit die Möglichkeit der Feststellung von etwas Beharrlichem dem Strom der Entwickelung sich begründen liesse, sich von einer Ethik als der Wissenschaft vom Sollenden, nicht nur in Betracht der Handlungen, sondern auch des Handelns nicht reden liesse; denn die subjektive Ethik weist über sich hinaus und erheischt eine objektive Ethik, will sie nicht Dogmatismus oder nihilistischer Skeptizismus werden. Um diese Behauptung zu beweisen, will ich mich an die Formel Fichtes halten: „Handle aus dem Bewusstsein deiner Pflicht".

Das gebe ich ohne weiteres zu, dass nur ein solches Handeln sittlich gewertet werden kann, für das ein solches Bewusstsein als Motiv in Frage kommt. Thatsächlich ist nur solches Handeln sittlich, das aus dem Bewusstsein der Pflicht entsprungen ist. Aber schon das wird man sehr in Zweifel ziehen dürfen, ob nur solches Handeln unsittlich ist, das gegen unser Pflichtbewusstsein vollzogen wird. Oft ist das καθῆκον unsittlich, wie das Wohlthun um eines guten Namens willen, nicht bloss weil man dabei auf seinen Nutzen ausgeht, bei gewissen Handlungen machen keineswegs nicht-sittliche Motive das Handeln unsittlich, sondern vor allem, weil man dabei heuchelt. Doch gestehe ich gern, dass man durch eine Erweiterung des Begriffes der Handlung diesem Dilemma wohl begegnen kann.

Es erhebt sich aber nunmehr die Frage, was ist denn dieses Bewusstsein der Pflicht: Ist es eine besondere Art von Bewusstsein, und wenn, welche Art, oder wird damit nur ein besonderer Inhalt unseres Bewusstseins bezeichnet. So wie es ein Bewusstsein von Wahrheiten gäbe, d. h. so wie wir wissen, dass dieses oder jenes wahr sei, ebenso gäbe es auch ein Pflichtbewusstsein, d. h. wir wären uns bewusst, dieses oder jenes wäre unsere Pflicht und zwar in unserem speziellen Fall unsere sittliche Pflicht, da die Berufspflichten, Bürgerpflichten etc. für uns vorderhand nicht in Frage kommen. Da nun etwas deshalb nicht schon wahr ist, weil man es für wahr hält, so braucht uns das noch nicht Pflicht zu sein, was man dafür hält, — oder wir haben es hier mit einer besonderen Bewusstseinsart zu thun, worüber wir nachher reden wollen.

Woran erkenne ich nun, dass etwas „Pflicht“ sei. Entweder doch nur dadurch, dass mir etwas befohlen wird, z. B. von Gott — heteronomer Standpunkt, oder aber, dass ich auf Grund eigener Erwägung prüfe und feststelle, was meine sittliche Pflicht sei — autonomer Standpunkt.

Der heteronome Standpunkt ist letztlich immer dogmatisch, er steht und fällt mit dem Dogma, auf dem er basiert; der autonome ist zetetisch. Mit dem heteronomen Standpunkt fällt die Ethik in ihrer Eigenart hinweg.

Welchen Standpunkt man auch einnimmt, ist das Pflichtbewusstsein nur das Bewusstsein von einem besonderen Inhalt, so liegt in einer solchen Auffassung implicite das Zugeständnis, dass die subjektive Ethik dringend einer objektiven zur Ergänzung bedarf, welche auf Grund einwandfreier Gründe mich lehrt, wie ich bestimme, was im Einzelfall meine sittliche Pflicht sei. Und hierin hat meines Erachtens das, was Bauch die Erfolgsethik nennt, seinen Grund, dass man nämlich irgend ein Prinzip angeben kann, auf Grund dessen man im Einzelfall die sittliche Entscheidung fällen kann.

Der Historismus wird diese Möglichkeit ja sicher ableugnen, vor allem, weil er in der schwankenden Sitte den einzig und allein auffindbaren Ausdruck der objektiven Sittlichkeit sieht. Sieht man des ferneren in der moralischen Entscheidung einen begrifflich (theoretisch)- allgemeinen Satz, statt einen ethisch-allgemeinen, sieht man also in den moralischen Entscheidungen auch schon Gesetze der Wollungen, d. h. erklärt man eine einmalige sittliche Entscheidung für alle Zeiten und alle Umstände gefällt, dann wird uns die Geschichte durch die Belehrung, wie wechselreich die Bewertung eines Inhaltes stets gewesen ist, von unserem Irrtum befreien, der im wesentlichen ja darauf beruht, dass wir die ethische Allgemeinheit im Sinne eines Naturgesetzes oder eines allgemeinen Naturbegriffes auffassen. Bauch hat ganz Recht: „Aller auf den äusseren Erfolg abzielende Dogmatismus mit seiner gleichmacherischen Tendenz scheitert an der absolut individuellen Bestimmtheit alles Wirklichen. Gegen ihn hat der Individualismus vollkommen recht, seine Einsicht zur Geltung zu bringen, dass es in der ganzen Wirklichkeit nicht zwei gleiche Handlungen, weil nicht zwei gleiche Individuen giebt, dass wir immer etwas Einmaliges sind und daher auch nur Einmaliges thun, dass es also einfach ungereimt ist, inhaltlich gleiche Handlungen als sittliches

Gebot zu fordern, da sich ein solches Gebot doch sowieso niemals realisieren lässt.“ (Ethik S. 97.) Bauch hat darin völlig recht, so sehr dies auch alle und jede heteronome Ethik bestreiten mag, eben weil deren Auffassung strikt aus einem der Ethik fremden Gesichtspunkte, nämlich dem theoretischen Verhältnis der Begriffe, also einem für die Ethik metaphysischen Gesichtspunkte entnommen ist. Dieses Argument ist aber noch nicht hinreichend, weil z. B. des Aristoteles richtige Mitte diese individuellen Momente hinreichend berücksichtigt, also an sich doch wohl zur Bestimmung des objektiv Sittlichen dienlich sein könnte. Dass dessen Prinzip dennoch dazu nicht dienlich sein kann, hängt von einem anderen Moment ab; aber dieser Hinweis genügt doch schon, um zu zeigen, dass nicht jede objektive Bestimmung des Sittlichen gleichmacherische Tendenzen in sich bergen muss.

Um irgend eine objektive Bestimmung des Sittlichen wird letztlich eine Ethik nicht herumkommen. Es wird schliesslich die Art der Wollung — die ethische Gesinnung — selbst als ein objektives ethisches Gebot, also als ein ethischer Inhalt hingestellt werden können. Ist die ethische Gesinnung das allein Wertentscheidende und sittlich Wertvolle, dann ist damit gesagt, dass man diese Gesinnung haben oder in sich erwecken soll. Fasst man Kants kategorischen Imperativ so auf, dass die Allgemeinheit, die er ausdrückt, auf die ethische Gesinnung geht, so wird damit doch nur ein näher zu charakterisierender psychologischer Vorgang als sittlich wertvoll herausgeschält und damit zu einem inhaltlich genau so gut bestimmten sittlichen Gebote gemacht, wie wenn ich die Nächstenliebe, die Treue oder sonst etwas als sittliche Pflicht hinstelle. Wenn diese Gesinnung auch mit sehr verschiedenartigen Handlungen verknüpft sein kann, so wird sie doch dadurch keineswegs zur Form, so wenig wie die Lust dadurch bloss etwas Formales wird, dass ihr Inhalt ein sehr verschiedener ist. Man kann den formalen Charakter des Fichteschen Prinzips (— mit Kants kategorischem Imperativ ist es — wie wir sehen werden, etwas ganz anderes —) auch damit nicht retten, dass man ihn als das Prinzip hinstellt, durch das die an sich indifferenten Handlungen erst einen sittlichen Wert erhielten. Denn das wäre von diesem Standpunkte aus gar nicht einmal wahr, die Handlungen müssen auch dann noch indifferent bleiben, an dem ganzen Komplex, den wir Handlung nennen, ist nur der enge Bezirk sittlich in Frage zu stellen, den wir ethische Gesinnung

nennen; denn nicht ein bestimmter Erfolg, sondern eine bestimmte Gesinnung wird gefordert; diese ist damit ein bestimmter sittlicher Inhalt — ein objektiver ethischer Wert und indem Fichtes Formel die Realisierung dieses Wertes heischt, ist sie kein formales Prinzip, sondern ein materiales ethisches Urteil (eine mögliche sittliche Erfahrung), oder ich weiss nicht, was Form, was Materie in der Philosophie Kants zu bedeuten hat.

Sehr wohl kann etwas nach Stammlers Lehre — was ja in etwas anderem Sinne schon Aristoteles behauptete — in einer Betrachtung formal, in anderer aber material sein. Fordert Fichte für sein Bewusstsein der Pflicht auch keinen bestimmten mit ihm verbundenen äusseren Vorgang, so ist sie doch auch diesen gegenüber nicht Form; da bestimmte Vorgänge für diese rein subjektivistische Ethik überhaupt nicht gefordert werden und in Frage kommen, können sie auch zu diesem Prinzip gar keine Beziehung haben. So erhebt sich auch gegenüber Fichtes materialem Urteil die ethische Doppelfrage: Mit welchem Rechte darf ich überhaupt von objektiven ethischen Werten reden (kritische, von Kant gestellte Frage) und: mit welchem Recht darf ich — die Möglichkeit objektiver ethischer Werte zugegeben, in dem Prinzip Fichtes nicht nur eine mögliche — den kritischen Voraussetzungen entsprechende — sondern auch eine wirkliche — den positiven ethischen Thatsachen, Sollungen entsprechende — ethische Erfahrung sehen? So lange ich diese Fragen nicht beantworte, muss diese Formel für die Wissenschaft in Schwebe bleiben. Der Naturalismus, der die Teleologie überhaupt leugnet und die Heraushebung ethischer Werte überhaupt negiert, wie der Historismus, der nur relative Werte zugiebt, objektive aber überhaupt leugnet, lässt den Dogmatismus nicht zu. Was gegen den Dogmatismus überhaupt gilt, gilt auch vom Dogmatismus Fichtes.

Hier möchte ich nun den Satz betonen, dass die Ethik keineswegs die Aufgabe hat, die Sittlichkeit zu schaffen. Es kann ihr auch nicht einmal der Beweis dafür zugeschoben werden, dass es so etwas wie Sittlichkeit überhaupt gebe. Analog dem, dass die theoretische Philosophie die Erfahrungen nicht erst schafft, oder Sätze aufstellt, aus dem die wirklichen Erfahrungen abfliessen, sondern vielmehr die Thatsache der Erfahrung interpretiert und einen begründeten Begriff von ihr aufstellt —

begründet im Sinne von der wirklichen Erfahrung entsprechend und auf die Berechtigung seiner Voraussetzungen geprüft — analog und genau ebenso setzt die Ethik die Thatsache der Sittlichkeit voraus, setzt voraus, dass es ein sittliches Sollen giebt. Bestände diese Thatsache nicht, so wäre jeder Versuch einer Ethik ebenso sinnlos, wie der Versuch einer Erkenntnistheorie ohne die Thatsache der Erfahrung. Nur darin hat die Ethik ihren Wert und ihre Berechtigung, dass sie dem subjektiven Etwas-für-ein-ethisches-Sollen-Halten abhilft und dafür zur Erkenntnis der objektiven Pflicht führt; ihre Aufgabe ist die doppelte, den Begriff der objektiven Pflicht oder besser, des kategorischen Zwecks festzustellen und zu begründen, und anzugeben, wie ich im Einzelfall zur Bestimmung eines objektiven ethischen Zweckes komme. Die subjektive Gesinnung müsste selbst als ein objektiver ethischer Zweck sich erweisen. Ich denke, das ist ganz im Sinne Kants geredet, der ja an der ethischen Erfahrung des guten Willens — der Feststellung, dass der gute Wille einen objektiven ethischen Pluswert besitzt, selbst ein Beispiel gegeben hat. Dass der gute Wille etwas Psychologisches, also theoretisch Subjektives ist, bestreite ich nicht, aber nur dadurch, dass Fichte ihre ethische Objektivität nicht erkannte, konnte er der Kantischen Lehre eine Fortbildung geben, die von seinem nicht-ethischen Ausgang her den Charakter eines formalen Prinzips gewinnen, der im Sinne einer objektiven Ethik materialer Dogmatismus ist, weil ein einzelner positiver ethischer Wert zur Norm aller positiven Werte gemacht wird, oder vielleicht auch der einzige bleibt. Dabei will ich aber gern zugeben, dass der Nachweis immer interessant bleibt, wie in sich widerspruchsvoll der ethische Skeptizismus ist. Die Ausführungen, die Bauch darüber in seinen beiden erwähnten Arbeiten bringt, sind der Beachtung wohl wert. Doch würde ich darauf nie den Nachdruck legen; der Skeptizismus scheint mir eben auch eine falsche Auffassung von der Aufgabe der Ethik zu haben. Er scheint zu glauben, dass der Philosoph ethische Werte erst zu schaffen, statt vorgefunden zu erklären habe — ein Fehler, der bei Fichte zum Prinzip wird.

Durch den Nachweis der Aufweisbarkeit des Pflichtbewusstseins würde zudem der Skeptizismus weder in objektiver noch in subjektiver Hinsicht beseitigt sein. Um jedoch den Anhängern Fichtes nicht Unrecht zu thun, will ich nur betonen, dass deren Pflichtbewusstsein nicht ein psychologisches Bewusstsein von Normen,

sondern ein normatives Bewusstsein ist. Der Relativismus, der vom Psychologismus herfliessen muss, würde sie nicht umfassen. Der Begriff eines normativen Bewusstseins ist aber m. E. eine metaphysische Fiktion; will man ihm einen Inhalt anweisen, wird man die Bestimmungen nur der empirischen Psychologie entnehmen können. Dennoch darf der Unterschied in der Absicht nicht übersehen werden.

Ich resumiere also: fasst man das Prinzip ‚Handle aus dem Bewusstsein der Pflicht', so auf, dass damit die Gesinnung allein ethisch gewertet werde, der Versuch der Bestimmung einer ethischen Pflicht, eines Inhalts aber abgelehnt wird, so wird man unmöglich eine objektive Ethik im Sinne Kants erhalten. In dem Begriff eines normativen Bewusstseins hat zwar anscheinend die Fichtesche Schule ein Mittel, das objektiv-sittlich als das dem normativen Bewusstsein entsprechenden zu bestimmen. Aber eben nur anscheinend. Da nämlich das normative Bewusstsein das psychologische Bewusstsein nicht sein soll, nach Rickerts Bestimmungen sogar überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur ein Begriff ist, kann es nichts anderes als eben derselbe Begriff sein, den wir als den der ethischen Erfahrung — der objektiv richtigen Handlung ansehen, sein. Der Ausdruck „normatives Bewusstsein oder Bewusstsein überhaupt" ist nur eine andere Bezeichnung, keineswegs aber der erklärende Begriff für die ethische Erfahrung. Nur der Doppelsinn, etwas Seiendes oder ein Begriff zu sein, konnte den Glauben erwecken, dass mit diesem Terminus etwas für die Lösung unseres Problems geleistet wäre. Durch diese bloss terminologische Verschiebung wird die Erklärung unseres Problems nicht ersetzt.

Das Bewusstsein hiervon mag wohl die Fichtesche Schule veranlasst haben, die Betonung der Gesinnung unter Vernachlässigung des Versuchs, den sittlichen Inhalt zu bestimmen, als Kardinalpunkt der kritischen Ethik hinzustellen. Es liegt durchaus in dieser Richtung, wenn Bauch Kants kategorischen Imperativ auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Gesinnung, nicht des Inhalts, anwendet, damit wird implicite der Begriff des objektiv Richtigen eliminiert und doch glaube ich, ist Bauch bei allem Scharfsinn, den seine Arbeit zeigt, in eine Schlinge geraten, die ihn selbst genötigt hat, aus seinem eingeengten Standpunkte herauszutreten. Seite 50 ff. seines Buches Glückseligkeit etc. sucht er z. B. das Verhältnis zwischen Pflichtbewusstsein und Neigung in der ethischen Wertung zu bestimmen. Beide können zufällig

zusammenkommen, „dann kann die Neigung für sich zu einer Handlung führen, die zwar auch das Sittengesetz gebietet (!), die aber das handelnde Subjekt nicht auf dieses Gebot hin (!), sondern unter dem Antriebe seiner Neigungen vollbracht hat. Diese Handlung ist weder moralisch noch unmoralisch. Wertungen, die ja nur in Rücksicht auf das Sittengesetz Sinn haben —, sondern nach Kants Bezeichnung bloss legal. Sie kommt der gleich, die ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz geschieht, denn ihre Übereinstimmung mit diesem ist ja nur zufällig.“ Was heisst hier, ein Sittengesetz gebiete eine Handlung? Heisst es, der kategorische Imperativ steht in Beziehung zu den Inhalten der Handlungen, er drücke den Begriff eines objektiven, inhaltlich bestimmten sittlichen Zweckes aus? Ist also eine bestimmte Handlung sittlich gefordert, dann und nur dann kann ich sagen, ihre Realisierung sei legal, wenn sie nicht der sittlichen Gesinnung entsprungen ist. Nur durch einen ungenauen Gebrauch der Worte können die Gesinnungsethiker von legalen Handlungen sprechen. Sie sollen das Wort Handlung ganz aus dem Spiele lassen und nur von Handeln reden, nicht in dem Sinne einer noch nicht vollendeten Handlung, — diese kommt für sie nicht in Frage — sondern von einer logisch angebbaren und abgrenzbaren Bestimmtheit eigener Art; nicht insofern sie ein Vorgang ist, — der stets einen möglichen objektiven Wert darstellt —, sondern nur mit Rücksicht auf die ihn bedingende Gesinnung, also ganz subjektiv. Ist die Bestimmung eines objektiven sittlichen Inhalts unmöglich oder vielleicht, ist ein Inhalt sittlich, dessen Realisierung aus der sittlichen Gesinnung fliesst, dann kann man nicht sagen, der sittliche Inhalt sei aus Neigung, nicht aus dem Pflichtbewusstsein realisiert worden. Genau ebenso könnte man nicht von unsittlichen Handlungen reden, da es ja stets nur auf die Art des Handelns, nicht auf den Inhalt, den zu realisierenden Zweck ankommt.

Man kann noch weiter gehen. Lässt sich das Recht objektiver Zwecke nicht nachweisen, so kann man auch nicht einmal von einer Gesinnungsethik reden. Sie hat selbst einen objektiven ethischen Inhalt zum Grunde. Lassen sich die Rechtsame einer objektiven ethischen Teleologie positiv nicht begründen, — der negative Nachweis, dass die Leugnung ethischer Werte widerspruchsvoll ist, reicht nicht aus, da der Widerspruch nur die Existenz ausschliesst, die obendrein noch einen positiven Grund

voraussetzt, — dann lässt sich dem konsequenten Naturalismus nichts einwenden, wenn er alle teleologische Wertung ablehnt. Die ethische Gesinnung ist dann nur ein psychologisch beschreibbarer Vorgang, die ethische Wertung derselben — so sehr sie auch im Gebrauche ist —, wäre innerlich nicht gerechtfertigt, sondern allenfalls ein aus der inneren Motivation sich ergebender Zwang. Der ethische Idealismus wäre damit ein psychologischer des subjektiven Scheins, und er würde sich von dem moral sense wohl dem bestimmten Objekte nach, nicht aber dem logischen Charakter nach unterscheiden.

III.

Kants kategorischer Imperativ scheint mir also ausgesprochen den Zweck zu haben, den Begriff eines möglichen sittlichen Inhaltes zu bestimmen. Seine Ethik scheint mir eine seiner Erkenntniskritik durchaus analoge Aufgabe zu haben. Wie diese den Begriff eines möglichen Objektes der Erfahrung aufstellt und begründet, so soll in erster Instanz die Kritik der praktischen Vernunft dazu dienen, den Begriff eines möglichen Objektes des sittlichen Handelns, also eines möglichen sittlichen Inhaltes festzustellen und zu begründen. Dass es ihm durchaus angängig erschien, mögliche sittliche Inhalte zu bestimmen, dafür ist sein ganzes Buch: „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ der beste Beweis. Doch schon in der Schrift, die am reinsten den Charakter der ethischen Gesinnung betont, und herausarbeitet, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten findet sich diese Tendenz; so in einer schönen Stelle II. Aufl. S. 36: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt die Vernunft aber für sich allein

den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, — — so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist Nötigung."

Von der folgenden Stelle spricht geradezu jedes einzelne Wort für unsere Auffassung: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es (— nicht sie —) für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebotes heisst Imperativ." Schon hieraus darf ich schliessen, dass der kategorische Imperativ der Begriff der objektiven sittlichen Pflicht ist. Die ethische Gesinnung fällt unter ihn und steht damit unter der Forderung der ethischen Verallgemeinerungsfähigkeit, weil sie selbst ein objektiver ethischer Wert ist.

Ich könnte die Belege für meine Ausführung noch häufen: S. 37 „Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt . . . Sie sagen, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde." S. 39: „Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als objektiv-notwendig vorstellte."[1] . . . Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt . . . S. 40: „Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die praktische Regel im Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiss, dass sie gut sei, teils weil, wenn es dies auch wüsste, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnte." Das mag genügen zum Schluss: S. 51 Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln und muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz

---

[1]) Eine treffliche, damit völlig übereinstimmende Auffassung finde ich bei Lipps Eth. Grundfragen und in seinem Kant-Artikel in „Deutschland."

aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

Hieraus entsprang Kant das Grundproblem aller Philosophie, die Frage nach der Zusammenstimmung des Reiches der Freiheit mit dem Reiche der Natur, der teleologischen Ordnung mit der mechanischen.

Wenn die Sittlichkeit Forderungen aufstellt, so müssen sie zwar erfüllbar sein, aber es muss sich nicht verstehen, dass sie durch die natürliche Ordnung der Dinge eo ipso erreicht werden, oder gar erreicht werden müssen. Das sittliche Sollen würde seinen ethischen Charakter verlieren, es würde sich als ein blosses Endglied eines naturnotwendigen Entwickelungsprozesses charakterisieren lassen, wenn es anders wäre. Es hätte alsdann nicht den geringsten Sinn, Zwecke als schlechthin zu realisierende Aufgaben hervorzuheben: was ohnehin gethan wird, zu befehlen, ist überflüssig, was nicht erreicht wird, unvernünftig. Der Naturalismus, der alles als in seinen gegebenen, natürlichen Bedingungen enthalten ansieht, darf keine imperativische Ethik kennen: selbst seine heteronome Ethik ist, abgesehen von dem ethischen Dogmatismus, der ihr zu grunde liegt, nur durch einen, wenn auch noch so künstlich verkleisterten Widerspruch gegen das naturalistische Prinzip, möglich. Ein Problem braucht aber nicht vorzuliegen, wenn man die Ethik nur in rein subjektivistischem Sinne auffasst, wenn man einfach nur solches Handeln sittlich nennt, das aus dem einfachen Pflichtbewusstsein entspringt, d. h. im psychologischen Sinne;[1]) denn eine solche Auffassung würde nichts anderes als eine naturalistische Vergewaltigung der Thatsache des sittlichen Lebens sein. Eine Erklärung und Würdigung der sittlichen Aufgaben würde sie nicht sein. Sie würde zudem Dogmatismus sein, wenn sie sich nicht der Forderung einer objektiven wissenschaftlichen Prüfung unterwerfen würde. Damit kämen wir zur Forderung objektiver Zwecke und ihrem Verhältnis zur Naturordnung zusammen. Dieses Kardinalproblem hat Kant, wie den Begriff der Natur, so den des sittlichen Zwecks gegeben. Wie die Natur

[1]) Wenn ich Bauch recht verstehe, fasst er das Pflichtbewusstsein logisch auf, d. h. als Einsicht, dass etwas Pflicht ist, womit er mit meiner Auffassung trotz einiger Differenzen im Einzelnen übereinstimmen würde.

ihrem formalen Begriffe nach nichts anderes ist, als der Ausdruck der Einheit des Selbstbewusstseins, der sich im Erkennen realisiert, so ist genau ebenso das Reich der Freiheit, der sittlichen Zwecke nur der Ausdruck der Einheit des Selbstbewusstseins, der sich im Wollen realisiert. In dem Urphänomen der Einheit des Ich ist die Sittlichkeit ihrem Begriffe nach erklärt und begründet. Wie dieses Ich als erkennendes Ich ohne die Gesetzmässigkeit der Natur als seinem Wechselbegriff nicht bestehen könnte, so könnte es als wollendes Ich nicht sein, ohne eine Gesetzmässigkeit und Ordnung der sittlichen Aufgaben als dessen Wechselbegriff, und wie Wollen und Erkennen zusammen bestehen, ohne die Einheit des Selbstbewusstseins aufzuheben, genau so können das Reich der Natur und das Reich der Zwecke, Notwendigkeit und Freiheit ohne sich aufzuheben, miteinander bestehen; denn Freiheit ist Kant nicht psychologische Indeterminiertheit, sondern die Fähigkeit des Willens, die Realisierung der Gesetze der praktischen Vernunft — und Wille und praktische Vernunft sind ihm dasselbe — zu wollen. Indem wir uns auf diese Leistungen Kants berufen, können wir es uns ersparen, noch einen eigenen Beweis für diese unsere Behauptung von der Notwendigkeit objektiver ethischer Aufgaben zu erbringen. Wir hätten deren Richtigkeit für unsere eigentliche Aufgabe ja auch dogmatisch voraussetzen können, da unsere Absicht mehr eine positive denn eine metalogische ist, wenn nicht die Eigenart ethischer Untersuchungen die obigen Erinnerungen nötig gemacht hätten.

Wir haben gezeigt, dass zum Begriff der sittlichen Handlung es nicht nur gehört gut zu handeln, sondern auch gutes zu handeln; selbst das gut handeln stellte sich als das Thun von etwas Gutem, d. h. möglicherweise Gutem heraus. Aber wir sind nur zur Anerkennung des allgemeinen Begriffs des Sittlichen gekommen. Aus diesem lassen sich jedoch bei dem Widerstreit der sittlichen Urteile die positiven sittlichen Werte anscheinend ebensowenig ableiten, wie die Sätze der Naturwissenschaft aus dem allgemeinen Begriff der Natur.

Gerade hier erhebt sich eine wichtige Aufgabe für die wissenschaftliche Ethik, das Verfahren festzustellen, an dem man im Einzelfall, bei der nicht wegleugbaren Verschiedenheit der sittlichen Urteile, bestimmen kann, welches die sittliche Entschei-

dung sein soll; d. h. eine Art Induktionslehre der sittlichen Erfahrung festzustellen. Hier ist auch der Punkt gegeben, von dem aus — neben der Verschiedenartigkeit der metalogischen Betrachtungsweise (kritische, genetische mit allen Abarten) — die Abweichungen der Ethiker von einander verständlich werden.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

Hamlet und der Melancholiker in „Kants Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen".

Von Dr. Tim Klein.

Nicht um die berufene „empfindliche Lücke" auszufüllen, welche sich in der Reihe der Erklärungen des Hamletcharakters etwa noch fände, sondern nur um einen kleinen Beitrag zur Bewährung des von Kant in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" aufgestellten melancholischen Typus zu liefern, sind diese Zeilen geschrieben. Sie wollen zeigen, wie glücklich und scharf Kant dort das melancholische Temperament aufgefasst und dargestellt hat. Kant hält ebenso wie Shakespeare die alte Bestimmung und Einteilung der Temperamente für zutreffend. Hamlet ist — mag er im übrigen was sonst sein, etwa das Genie schlechthin — auf jeden Fall Melancholiker. Sein Selbstzeugnis (Akt II, Scene 2, Ende) spricht klar aus, was das ganze Stück verrät. Wenn auch Hamlets Individualität, wie dies gewiss ist, über jenen Typus weit hinausragt, so wird man doch in Erstaunen versetzt über die frappante Ähnlichkeit des Individuums Hamlet mit dem Typus, wie ihn Kant gezeichnet hat. Verzichtet man für einen Augenblick auf metaphysische Ausdeutungen und hält sich ausschliesslich an die psychologische Analyse, so wird man finden, dass aus dem Kantischen Typus — nicht über das ganze Antlitz — aber in scharfen Hauptzügen und in manchen schwächeren Nebenlinien Hamlet hervorschaut. Ein merkwürdiges Zusammentreffen der Konzeption des Philosophen mit der des Dichters!

Zuvörderst beschreibt Kant im Eingang seiner Schilderung des Melancholikers (1. Druck 1771 S. 27) sogleich den allgemeinen Habitus und den Spezialfall Hamlets. „Ein inniglich es Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, und eine Fassung und Stärke des Gemüths hierauf, als

auf einen allgemeinen Grund, seine gesamte Handlungen zu beziehen, ist ernsthaft, und gesellet sich nicht wohl mit einer flatterhaften Lustigkeit, noch mit dem Unbestande eines Leichtsinnigen. Es nähert sich so gar der Schwermuth, einer sanften und edlen Empfindung, in so fern sie sich auf dasjenige Grausen gründet, das eine eingeschränkte Seele kühlt (fühlt!), wenn sie, von einem grossen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber grossen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat." „Der, dessen Gefühl ins **Melancholische** einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterer Schwermuth härmet, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrössert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselbe leichter als auf einen anderen Zustand auslaufen würden."

Vor allem aber ist der klaffende Gegensatz, der Hamlets Seele spaltet, mit der Bestimmung: „Er hat vorzüglich ein **Gefühl für das Erhabene**" gegeben, wenn nun dieses Gefühl bei Hamlet niedergeschlagen wird durch die sich in seiner nächsten Umgebung offenbarende Niedrigkeit der Triebe: neben seinem erhabenen Vater, Apollo — Claudius der Satyr u. s. w.

Die feine Unterscheidung Kants, dass Melancholie unter besonderen Umständen, nicht notwendig, auf Schwermut hinausläuft, trifft durchaus auf Hamlet zu. Am nächsten kommt Kants Auffassung des Melancholikers der Goetheschen Deutung des Hamlet. Die „eingeschränkte" Seele, von einem grossen Vorsatz voll und im Angesichte der grossen Gefahren von Grausen erfüllt, stimmt zu dem köstlichen, aber engeren Gefässe, das nur liebliche Blumen in seinem Schoss hätte aufnehmen sollen und das der Eichbaum auseinandersprengt.

Die souveräne Selbständigkeit, mit welcher Hamlet der Welt gegenübersteht, forschend, grübelnd, ja gewissermassen experimentierend (die Pantomime!) findet sich beim Melancholiker Kants mit den Worten ausgedrückt: „Der Mensch von melancholischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was andere urtheilen, was sie für gut oder wahr halten, er stützet sich desfalls bloss auf seine eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen: so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch

bisweilen in Eigensinn aus.“ So ist Hamlet von dem Motiv der Rache wie von einer Idiosynkrasie beherrscht, im Buche seiner Seele ist ganz allein das Rachegebot eingeschrieben, es ist ihm alleinige Losung, heiliger Schwur.

„Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl ... Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig.“ Man braucht sich hier nur der Freundschaft Hamlets mit Horatio und der herrlichen Worte an diesen Freund zu erinnern (III. Akt, 2. Scene, Vers 59—79) und der überschwenglichen Worte, mit denen er der Liebe zu Ophelien gedenkt (III, 1, Vers 292—94), um in Kants Worten mehr als eine vage Ähnlichkeit zu sehen.

„Gesprächigkeit ist schön, gedankenvolle Verschwiegenheit erhaben. Er ist ein guter Verwahrer seiner und anderer Geheimnisse.“ Man vergleiche die Verachtung des Schwätzers Polonius und Akt III, Scene 6, 9—13, ferner I, 5. Scene.

„Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er hasset Lügen oder Verstellung.“ Hamlets Verstellung entspringt dem Zweifel über die Wahrhaftigkeit des Geistes, ebenso die Inscenierung der Pantomime dem Bedürfnis, vollkommene Klarheit zu bekommen; der Falschheit, die ihn ausholen will (Rosenkranz und Güldenstern), begegnet er mit Verachtung und Stolz.

„Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur.“ Die klassische Stelle hiefür ist die Äusserung gegen Rosenkranz und Güldenstern: „Welch ein Meisterstück ist der Mensch!“ u. s. f.

„Er duldet keine verworfene Unterthänigkeit, und athmet Freyheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von denen vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensclaven sind ihm abscheulich;“ — Dänemark ist dem Hamlet ein Gefängnis, weil in ihm die Gewalt herrscht, die durch Mord zur Herrschaft kam. Sein königlich offener Sinn verhöhnt die Liebedienerei des Polonius, der in einem Atem die Wolke für ein Kameel und ein Wiesel erklärt.

„Er ist ein strenger Richter seiner selbst und anderer, und nicht selten seiner so wohl, als der Welt überdrüssig.“ Dieser Zug ist so offenkundig hamletisch, dass er keines Beleges bedarf, so wenig wie die folgenden:

„In der Ausartung dieses Charakters neiget sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerey,

der Freyheitseifer zum Enthusiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist dann sehr zu fürchten.“ Hamlet: „Denn ob ich schon nicht jäh und heftig bin, So ist doch was Gefährliches in mir, Das ich zu scheun Dir rate.“ Und wie Hamlet sich tollkühn in die Gefahr stürzt, so der Melancholiker: „Er trotzet der Gefahr, und verachtet den Tod.“ Endlich: „Bey der Verkehrtheit seines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs **Abentheuerliche.**“ — — Soweit die sich aufdrängenden Ähnlichkeiten.

Es will uns im übrigen scheinen, als sei mit dem Umschlag der optimistischen in die entgegengesetzte pessimistische Weltauffassung, wie sie besonders Hermann Türck und Kuno Fischer betonen, nicht das Richtige gesagt — so blendend die Antithese auch ist. Obwohl natürlich Kant nicht entfernt auf den Hamlet exemplificiert hat, so giebt er doch einen entscheidenden Hinweis durch die Bemerkung: „er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene.“ Der Optimist glaubt in der besten der Welten zu leben, der Pessimist in der schlechtesten; anders der Mensch, welchen die Grundstimmung des Erhabenen beseelt. Er weiss, dass die erscheinende Welt schlecht ist, aber er glaubt auch, dass sich das Grosse und Erhabene in ihr offenbart. Er steht von vornherein — wie dies bei Schiller z. B. klar hervortritt — in einem satirischen Grundverhältnis zur erscheinenden Welt. Das trifft auf Hamlet zu. Seine Sarkasmen sind die Pfeile des erhabenen Satirikers. Liesse er in dieser Grundstimmung einen Augenblick nach, dann wäre der quälende Dorn des Widerspruchs aus seiner Seele gezogen. Aber das geschieht nicht. Er hält am Erhabenen fest, nur erscheint ihm nicht eben Claudius oder seine Mutter oder Polonius so. — Aber sein Vater bleibt ihm gleich gross, Horatio gleich gut, Fortinbras in seiner erhabenen Gesinnung gleich bewunderungswürdig. Dem wirklich Erhabenen gegenüber also verhält er sich durchaus positiv, bejahend. Die Antithese: Optimismus und Pessimismus setzt einen radikalen Bruch im Charakter Hamlets voraus, einen vollständigen Umschlag. Gerade die Bewunderung des naiven Helden Fortinbras ist bei einem gebeizten Pessimisten eine bare Unmöglichkeit. Welche Worte findet er der Mutter gegenüber, um den Segen der Übung im Guten zu preisen, mag auch die satirische Grundstimmung wieder durchbrechen! — das thut kein Pessimist. Der

Optimist denkt wohlwollend vom Menschen, sein Element ist der Humor. Der Pessimist denkt schlecht vom Menschen, sein Element ist die Verachtung, der Hass. Der Mensch mit erhabener Gesinnung denkt gross vom Menschen, sein Element ist positiv Enthusiasmus, negativ Satire; ist er Melancholiker, dann tritt hinzu der Schmerz als Stimmung, die Schwermut. Und so ist Hamlet beschaffen. Was ihn zerstört, ist nicht ein kompleter Bruch seiner Natur, sondern sein dem Grossen, Erhabenen zugeneigtes Wesen — und eben dies ist tragisch in einer Welt der Niedertracht. — Damit soll keineswegs Shakespeares Wunderwerk „erklärt“ sein — sondern von Kant ausgehend ist vielleicht ein Wink zu empfangen, um die oben genannte Antithese zu überwinden, die vor allem auch noch den Fehler in sich schliesst, dass sie die Verzweiflung voraussetzt. Es ist keine Frage, dass Hamlet am Abgrund der Verzweiflung umhertaumelt; der verstellte Wahnsinn verstärkt noch diesen Eindruck. Aber da es eben verstellter Wahn ist, muss dieser Eindruck von seinem wirklichen Zustand abgezogen werden. Und endlich setzt jene Auffassung an die Stelle der Entwickelung des Charakters, die bei der satirischen, verneinenden Grundstimmung des Erhabenen möglich und notwendig so ist, wie sie ist, — den Bruch, den vollständigen Umschlag des Charakters, das heisst im Grunde eine psychologische Unmöglichkeit.

Euckens philosophische Aufsätze.[1]

Besprochen von Bruno Bauch.

Die freudig zu begrüssende Sammlung von Euckens Aufsätzen zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster „Zur Moral und Lebensanschauung", und deren zweiter „Zum religiösen und religionsphilosophischen Probleme" Stellung nimmt. Der erste gliedert sich wiederum in zwei Unterabteilungen, deren eine „Allgemeines" behandelt, während die andere „Auf Persönlichkeiten bezüglich" ist.

Den Schluss bildet ein kurzer Anhang, der zum Gegenstande die Frage hat: „Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?"

Die Zerfahrenheit und Zerrissenheit, die uns heute in „Moral und Lebensanschauung" begegnen, nötigen dem Philosophen wahrhaft „Ein Wort zur Ehrenrettung der Moral", wie Eucken den ersten Aufsatz überschreibt, ab. Die Verflachung und Veräusserlichung, die auf der einen Seite die Sucht nach dem äusseren Massenerfolg, auf der anderen Seite einen radikalen Subjektivismus in der heutigen Ethik gezeitigt haben, würdigen diese selber herab.

Da ist ein energisches Wort aus der Feder eines gewichtigen Denkers immer höchst erfreulich, und es ist dankbar hinzunehmen, wenn der Verfasser mit einem erhellenden Blick auf die Geschichte zeigt, welche Würde im Wesen der Moral wurzelt, mögen viele einzelne Moraltheorien heutigentags auch noch so würdelos sein. Dass „echte Grösse" und kraftvolle That die wahren Vorzeichen der Moral sind, so wenig man das auch nach dem allgemeinen Stande der heutigen Ethik erwarten dürfte, das zu zeigen ist die Aufgabe von Euckens erstem Aufsatz, der in erster Linie historischer Natur sein will. Mit den erfreulichsten Lichtern weiss er dem Leser die Geschichte zu erhellen, um an der Hand eben der Geschichte ihn zu belehren. Die erhabenste Grösse zeigt sich hier mit der kräftigsten Sittlichkeit geeint. Ein Platon, ein Luther, ein Kant, die ersten Heldengestalten der Menschheit sind zugleich sittliche Heroen, und die tiefsten sittlichen Probleme, über die unsere leichte Zeit leicht hinwegeilt, bewegen ihre grossen Seelen mit innerlichster Gewalt.

Schon der grosse Grieche erkennt in der Idee des Guten die allgemeingiltige sittliche Bestimmung an, und doch beugt sich der Weise nicht unter bloss allgemeine, nicht allgemeingiltige menschliche Satzungen,

[1] Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung von Rudolf Eucken. Leipzig 1903. Verlag der Dürrschen Buchhandlung.

verwirft vielmehr als elende Schwäche jene materialistische Richtung, die sich, nach dem äusseren Erfolg schielend, an den „Durchschnitt des Lebens“ klammert. „Der Mensch fragt nicht mehr, ob er den anderen und seiner Umgebung, sondern ob er sich selbst und der Gottheit gefalle.“ So formuliert Eucken treffend die Grösse der platonischen Moral. Und wie hier schon die materiale Ethik überwunden erscheint, so liegt auch bereits der schrankenlose Subjektivismus unserer Zeit hinter ihr im wesenlosen Scheine. „Wo ist nun mehr Kraft und Leistungsfähigkeit: bei einer solchen von der Hoheit der Moral erfüllten Persönlichkeit oder bei unseren neu-romantischen oder sophistischen Bekrittlern der Moral?“ Diese Frage Euckens scheint nach meiner Meinung gerade den crudesten Subjektivismus unserer Zeit glänzend zu treffen.

Die sittliche Verinnerlichung vollzieht sich weiter in der Lehre der Stoiker, die auch auf das alte Christentum übergreift. Nur wandelt sich hier die „Tapferkeit“ „in ein standhaftes Ausharren“, nicht also in „eine stumpfe Passivität“, sondern in eine „heldenhafte Gesinnung“.

Erhöht ward diese noch durch die Reformation. Luther selbst, bei aller Kindlichkeit und Schlichtheit seines Gemütes, eine edle Heldennatur, trägt einen grösseren Ernst in das menschliche Leben, steigert „das Bewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit“. Ebenso schön, wie treffend sagt Eucken: „Tradition und Autorität, äussere Formeln und heilige Werke, alles verblasst vor der grossen wesensbewegenden Wendung in das Innere.“ Wer Luthern auch nur flüchtig kennt, mag er vielleicht nur mit vorurteilslosem Ernste sich in die „Freiheit eines Christenmenschen“ oder in die Schrift „Von zweierlei Menschen, wie sie es im Glauben halten“ vertieft haben, der wird Euckens Auffassung nur voll und ganz zustimmen können. Um wieviel mehr jeder, dem das Lebenswerk des Reformators in seiner Totalität zu ernst würdigendem Bewusstsein gelangt ist!

„Eine neue Epoche“ auch in der Moral sieht Eucken durch die Kantische Philosophie herbeigeführt. Überall treffend ist sein Urteil; und wie gebührend er mit wenig Worten all die entstellenden Verzerrungen und die vagen Missverständnisse zurückweist, die Kants autonome Ethik von gegnerischer Seite erfahren hat, das kann alle, die Kants Ethik wirklich verstanden haben, und die leider auch heute noch zu zählen sind, nur herzlich erfreuen. So weist Eucken an der Hand der Geschichte von der Moral nach: „An den Gipfelpunkten erschien sie deutlich als ein Vermögen nicht der Erniedrigung, sondern der Erhöhung, nicht der Unterdrückung, sondern der Befreiung“ . . . „Wo ist denn mehr echte Kraft: bei unseren neumodischen Romantikern mit ihren schwelgenden Stimmungen und ihrem Sich-Einreden eines grossen Vermögens, oder bei jenen Helden, Männern, wie Platon, Luther, Kant, die freilich viel zu sehr von der Schwere der Aufgabe erfüllt waren, um einen Überschuss von Kraft zu empfinden und darüber viel zu reden, deren Vermögen aber ein grosses Lebenswerk besiegelte?“

Diente die jetzt besprochene Abhandlung mehr den moralischen Prinzipienfragen in ihrer historischen Entfaltung, so behandelt die zweite „die moralischen Triebkräfte im Leben der Gegenwart“; wie dieser ihr Titel

besagt. Sie wendet sich also weniger den moralischen Prinzipien unserer Zeit — wenn man dieser im allgemeinen überhaupt die Ehre, solche zu haben, lassen will — als den „moralischen Triebkräften“ selbst, d. h. der thatsächlichen Entfaltung, ihrem Werden und Wachsen innerhalb des menschlichen Kreises“ zu; und zwar eben, ihrem Vorhaben gemäss, innerhalb des engen Kulturkreises unserer Zeit. Im Leben der Gegenwart ist der hervorstechendste Zug die Verneinung: „Die Abweisung aller unsichtbaren Zusammenhänge und übernatürlichen Ordnungen.“ Über den unleugbaren oft ausser-, ja un-moralischen Wirkungen der Religion werden deren ebenso unleugbaren moralischen Wirkungen übersehen und geleugnet. Das Ungenügen des gegenwärtigen Religionszustandes sucht unsere Zeit „durch eine energische Erfassung der unmittelbaren Wirklichkeit“ zu ersetzen. Die Entfaltung sozialer Arbeit greift Platz und wirkt bestimmend auf die Moral. Man möchte die Ethik durch eine allgemeine Gesellschaftslehre, eine Sozialethik, ersetzen. So wenig gewisse Vorzüge solchen Strebens zu verkennen sind, ebenso wenig ist die Gefahr allgemeiner Verflachung zu unterschätzen, die für die Moral aus solchen Gegenwartsbestrebungen erwächst. Das Leben wird veräusserlicht, äussere Güter, Glück, Vermögen, gesellschaftliche Stellung werden gierig ergriffen. Die „inneren Probleme“, die Schätze, die nicht Rost und Motten fressen, werden vernachlässigt. Danach macht sich breit eine schrankenlose Willkür, ein extremer Subjektivismus. Auch ihn durchschaut Eucken bis auf den tiefsten Grund in seiner Haltlosigkeit.

Aber gerade ihm müssen wir jener, sehr stark materialistisch bestimmten, auf den äusseren Erfolg gerichteten Tendenz der Sozialethik einen gewissen Relativitätswert anerkennen. Auch Eucken bleibt das keineswegs verborgen. Er erkennt gar wohl die in ihm schlummernden moralischen Potenzen, seine latenten Energien: Von der materialistisch bestimmten Ethik lässt sich für die Innerlichkeit der Persönlichkeit nichts erhoffen. Aber der Subjektivismus, in so falsche Bahnen er auch heute lenkt, weist doch die Persönlichkeit wenigstens mittelbar auf ihr Innerstes und lässt eher „auf die Wendung von aussen nach innen vertrauen“.

An uns ist es, die Wendung faktisch zu vollziehen, das Unhaltbare unserer Zeit zu überwinden, und ihre wertvollen Potenzen aus der Latenz in Wirksamkeit umzusetzen. Die Reformation und die kritische Philosophie haben uns allen, denen an den ewigen Werten gelegen ist, die Wege gewiesen.

„Die innere Bewegung des modernen Lebens“, die Euckens nächste Abhandlung zum Gegenstande hat, weist dieselbe Zerfahrenheit und Zerrissenheit auf, wie sie in den moralischen Triebkräften der Gegenwart wirksam sind. Denn diese greifen auf jene über. „Die Lösung lässt sich nur in der Richtung suchen, dass im menschlichen Kreise selbst eine Welt aufgedeckt, im Menschen selbst etwas Übermenschliches ergriffen wird“. — Dazu aber „bedarf es der Erschliessung einer neuen Wirklichkeit durch Leistung und That, es bedarf einer Erhöhung unseres Lebens und Wesens“, die sich erhebt über die Anschauungsweise der Gegenwart, „welche die vorhandenen Verwickelungen und Gegensätze vollauf anerkennt, aber über sie hinaus zu einer Tiefe vordringt, wo der Lebensprozess aus innerer

Festigkeit die Kluft überspannt und in sich selbst einen Weltcharakter gewinnt." Für den nach dieser Richtung hin einzuschlagenden Weg verweist Eucken auf seine Werke: „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" und „Der Wahrheitsgehalt der Religion".

Einen hochbedeutsamen, ebenso lehrreichen, wie interessanten Ausblick auf die Complikation dieser Probleme, auf ihr Entstehen aus einer reichen Vergangenheit für unsere Zeit bietet uns die „Festrede zur Jahrhundertfeier": Die gigantische, gewaltige Organisation der Arbeit, in deren gesellschaftlichem Zusammenschluss selbst die Individualtendenz zum Durchbruch gelangt, wird ebenso, wie diese selbst, dem Verständnis in klarstes Licht gerückt. Die Bedeutung der nationalen Ideen, das Erwachen des Geschichtsverständnisses, die wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften werden uns mit lebendiger Anschaulichkeit und tiefdringender Schärfe zu ebenso eindrucksvollem Verstehen gebracht, wie die Kehrseite, die diese Erfolge haben: die Gefahr der persönlichen Verflachung, die in den gesellschaftlichen Zusammenschlüssen liegt. Und zugleich wird uns auch hier wieder die Überwindung dieser Gefahr, in die unsere Zeit eng verstrickt ist, als die Aufgabe eben unserer Zeit eindringlich zum Bewusstsein gebracht. Für uns Deutsche bedeutet die Einigung unseres Vaterlandes, das kostbarste Geschenk des verflossenen Jahrhunderts, selbst den Hinweis auf die Erfüllung dieser Aufgabe, und zugleich die Möglichkeit, sie zu lösen. Im Staate vollzieht sich ja die Einigung des Allgemeinen mit dem Besonderen. Unter diesem Betracht erwächst auch die hohe sittliche Bedeutung der nationalen Idee, der Nation, nicht nur die des grossen mächtigen Staates, sondern auch

„die Bedeutung der kleinen Nationen", die von Eucken in einem besonderen Aufsatz behandelt wird. Eine reiche Fülle feinster Bemerkungen ist geeignet, vielfach übliche, vorgefasste Meinungen zu zerstreuen. Bei aller Anerkennung des Wertes extensiver Staatenbedeutung sichern wir uns vor Unterschätznng der kleinen Nationen, wenn wir die Wertbetrachtung hier in das intensive Staatsleben verlegen. „Dass in ihnen das Interesse an den grossen Weltkämpfen mit ihren Leidenschaften nicht so direkt erregt wird, muss der Ruhe der Betrachtung und der Gerechtigkeit des Urteils zu gute kommen; es lässt sich von hier aus zur Verständigung und Ausgleichung der Gegensätze wirken, auch können hier die rein menschlichen Probleme mit besonderer Kraft durchlebt und gefördert werden. Eine Mannigfaltigkeit individueller Bildungen wird sich hier eher neben einander vertragen, als da, wo alles zu grosser gemeinsamer Leistung zusammendrängt; endlich sind Versuche zu Neugestaltungen in günstigerer Lage, als da, wo es ungeheure Massen zu bewegen gilt." Freilich sind das nur Möglichkeiten, und wieviel von ihnen „zur Wirklichkeit wird, das liegt an den einzelnen Völkern selbst." Aber für die Kultur sind eben auch Möglichkeiten, sofern sie reale, historische Möglichkeiten sind — und das sind die von Eucken dargestellten — doch reale Potenzen und darum selbst Realitätswerte. Durch einen glücklichen Hinweis auf die Schweiz und die Niederlande illustriert Eucken seine Thesen in treffender Weise. Und die Art, das Schicksal Finnlands zu beleuchten, ist sachlich ebenso fein, wie menschlich anziehend und sympatisch.

An die Abhandlungen allgemeineren Inhaltes schliessen sich die Aufsätze über einzelne Persönlichkeiten an, aber derart, dass sie mit jenen in fortlaufender innerer Beziehung bleiben. Es ist die Stellung eben dieser Persönlichkeiten zu den gleichen oder ähnlichen Problemen, was uns im weiteren vorgeführt wird.

„Aristoteles' Urteil über Menschen" gelangt an erster Stelle zu anziehender und fesselnder Darstellung. Es steht in gewisser Rücksicht ausserhalb seiner centralen Lehre. Das stark persönliche Moment und die in ihm zur Geltung gelangende zeitliche Bestimmtheit, die plastisch und lebendig aus Euckens Darstellung herausspringen, geben ihm einen ganz besonderen Reiz. Freilich tritt der Eudaimonismus der griechischen Ethik auch in der persönlichen Äusserung des Aristoteles zu Tage. Aber ebenso sicher grenzt sich in seinem Wesen dieser Eudaimonismus ab gegen den flachen und platten Hedonismus und Utilismus; strebt kraftvoll über sie hinaus. Die gemeine Selbstliebe, das steht zwar für den grossen Griechen in seinem Urteile über die Menschen fest, treibt den Einzelnen zu seiner Gattung, den Menschen zu Menschen, wie das Tier zum Tiere seines Gleichen. Allein die menschliche Gemeinschaft selbst schafft unter der Bestimmung des göttlichen Gesetzes selbst an dessen Verwirklichung. Und in der Art, in der ein jeder sein Glück sucht, in der sich die Selbstliebe auswirkt, statuiert Aristoteles den grossen Wertunterschied der Menschen. Nach diesem hochbedeutsamen Gesichtspunkte weiss er gar wohl den Helden vom Frevler, den Tüchtigen vom Ehrgeizigen und vom Gewinnsüchtigen zu unterscheiden, sie alle einer wohlgeordneten Wertskala einzugliedern; sodass die persönliche Wertung in letzter Linie doch aus dem Vernunftideale fliesst.

Der folgende Aufsatz behandelt „Goethe und die Philosophie". Der Titel weist schon darauf hin, dass es Eucken nicht darauf ankommt, ein Bild von Goethes Philosophie im Sinne seiner allgemeinen, wenn auch nur in den schärfsten Zügen umrissenen Weltanschauung zu geben,[1]) nicht Goethes Philosophie, sondern die persönliche Eigenart des Dichters, zur Philosophie Stellung zu nehmen, zu beleuchten. Dieses Verfahren hat natürlich eben wegen der durchaus individuellen Bestimmtheit des Gegenstandes seine volle Berechtigung. Nur tritt da die Einheit der Totalität des objektiven Gehaltes eben der Weltanschauung etwas sehr in den Hintergrund. Gegen den Aufsatz Euckens bedeutet das natürlich nicht den leisesten Vorwurf, da sein Problem eben von vornherein anders gestellt und gekennzeichnet ist, da er nicht Goethes Philosophie, sondern sein Verhältnis zur Philosophie, seine persönliche Stellungnahme zu dieser behandeln will; nicht wie aus seiner Seele seine Gesamtanschauung von Welt und Leben herauswächst, sondern wie der Dichter an diese herantritt. Es gewährt zwar gerade einen ganz besonderen Genuss, zu sehen, wie sich für die subjektive Individualität Goethes die Einheit und Totalität des Weltbildes objektiviert, und es wäre ferner interessant zu beobachten, in welcher Weise ein Denker, wie Eucken, jene objektivierte Totalität rekonstruieren

[1]) Ähnlich wie ich es selbst einmal versucht habe; vgl. meine Antrittsvorlesung „Über Goethes philosophische Weltanschauung" in den „Preussischen Jahrbüchern" Bd. 115, III. Heft.

möchte. Aber gerade durch die Art, wie Eucken sein Problem stellt und behandelt, wie er mehr nach der subjektiven Richtung des Persönlichen in Goethes Philosophie, als nach deren objektiven Gehalt tendiert, gewinnt seine Untersuchung auch einen ganz besonderen Reiz: eben den Reiz des Individuellen, des Persönlichen. Dieses darf natürlich auch von der auf den einheitlichen Gesamtinhalt gerichteten Betrachtung nicht übersehen werden, weil jener selbst durchaus persönlich bestimmt ist, muss für sie aber mehr als eine stillschweigende Voraussetzung hingenommen werden und vor dem allgemeinen Inhalt der Weltanschauung in den Hintergrund treten, sofern man es nicht auf eine umfassende und umfangreiche Arbeit absieht, genau wie Eucken seinerseits neben der subjektiven Analyse in dem Rahmen eines Aufsatzes wohl kaum noch hätte den Umriss des objektiven Totalinhaltes von Goethes Philosophie geben können.

Was er nun in dieser subjektiven Analyse bietet, ist so überaus fein gedacht und fein gefühlt, so scharf und klar herausgearbeitet, so schön dargestellt, wie man es nur erwarten kann; mag es sich nun um Goethes Stellungnahme zur Natur, zum Leben, zur Ethik, zur Religion, zur Kunst handeln.

Nicht minder reizvoll ist der nächste Aufsatz über „Fichte und die Aufgaben unserer Zeit". Die Ideale unseres nationalen Philosophen im besten Sinne des Wortes werden „mit den Erfahrungen des Jahrhunderts und den Aufgaben der lebendigen Gegenwart zusammengehalten".

Mit persönlicher Wärme wird Fichtes warmes und energisches Leben für die vaterländische Idee, für die deutsche That und Kraft, für das „deutsche Gemüt", die deutsche Innerlichkeit und Religiosität — mit einem treffenden Hinblick auf Fichtes Auffassung vom Wesen und Wirken Luthers — und für die deutsche Philosophie, das deutsche Staats- und Gesellschaftsleben kurz und präcis gekennzeichnet, wird gezeigt, wie er in diesen Erscheinungen des deutschen Geistes „sichere Beweise einer unvergleichlichen Grösse und Tiefe" eben dieses „deutschen Geistes sah", die dieser „in der Vergangenheit gegeben und die die Seele der neueren Geschichte" bilden. Sie sichern zugleich den Grund seines festen Vertrauens in der schwersten Zeit seines Vaterlandes, um eine neue kraftvolle Lebensentfaltung in der Zukunft erwarten zu können. Seine Erwartungen haben ihn nicht getäuscht; seine Hoffnungen sind Wirklichkeit geworden. Aber die Geschichte ist auch über sie hinausgegangen. Das nationale Leben sucht sich zu erdumspannender, extensivster Macht auszudehnen. Und wenn es auch in diesem Streben sich wird notwendig begrenzen müssen, wenn es für dieses Streben wird gewisse Schranken anerkennen müssen, so wird doch der deutsche Geist durch intensive Wirksamkeit ersetzen, was ihm extensiv vielleicht nicht beschieden ist. „Dann wird sich die deutsche Art innerlich als eine Weltmacht erhalten, auch wenn sie äusserlich zurückstehen sollte. Schliesslich ist das Stärkste der Geist, er kann, er wird sich behaupten gegen alle blosse Ausdehnung." Dazu aber darf über der Sorge um die materielle Existenz — die Gefahr unserer Zeit! — der selbsteigene Wert des geistigen Lebens nicht vergessen werden.

Im Anschluss an die beiden Geistesgewaltigen, an Goethe und Fichte, werden einige zwar erheblich minder bedeutende, in ihrer Eigenart doch ungemein anziehende Persönlichkeiten, interessante und gehaltvolle Charaktere behandelt. Und da erweist Eucken seine Darstellungskunst in neuer trefflicher Art. Mit Innigkeit ergreift er das Wesen der Individualität dieser Männer, mit Sicherheit erfasst er das Bedeutsame ihrer Eigenart und weiss ihren Wert in das sympathische Licht liebevoller Teilnahme und edler Gerechtigkeit zu rücken; mag es sich um „Friedrich Fröbel als Vorkämpfer innerer Kultur" handeln, der die Weltanschauung teilt, die die Denker und Dichter unserer klassischen Zeit vereinigte, dessen ganzes Wesen auf kraftvolle Eigenbethätigung drang, und der auf sie und die Bildung der Menschen von Innen her auch die Erziehung angelegt wissen wollte; — mag Eucken „Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte" schreiben. Ein Aufsatz, der bei aller Kürze uns ganz besonders liebenswürdig anmutet. Dem auf die gerechte Würdigung aller philosophischen Leistungen bedachten jüngeren Fichte, — mit seinem auf Versöhnung der Systeme und auf die harmonische Vereinigung der philosophischen Disziplinen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik, sowie endlich der Philosophie selbst mit der Religion gerichteten edlen Geiste — ist hier eine ganz besonders innige, aus Gesinnungsverwandtschaft entsprungene Erinnerung geweiht; — mögen wir mit des finnländischen Dichters, des idealisten „Runebergs Lebensanschauung", der Kunst und Leben, Sittlichkeit und Religion aufs Innigste vereint, bekannt gemacht werden, — oder mag der Autor das ungemein reiche Lebensbild des unermüdlich wirksamen, thätigkeitsfrohen „Moritz Seebeck" vor uns entrollen, — oder mag er uns endlich „Zur Erinnerung an Karl Steffensen" dessen stilles Schaffen und Wirken, dessen philosophische Bethätigung nach der Richtung der Schellingschen Religions- und Geschichtsphilosophie mit seiner innigen Anlehnung an Platon vor Augen führen, und uns die Besonderheit seines Denkens in der innigen Beziehung der Philosophie zum Reinmenschlichen erschliessen. Überall finden wir das gleiche, liebevolle Eingehen auf die Persönlichkeit und das glücklichste Ergreifen ihres Wesens, das auch das Bild ihres Wirkens in lichte Klarheit zu heben vermag.

Der zweite Teil von Euckens Buch, an Umfang nur ein Drittel desselben, nimmt Stellung „Zum religiösen und religionsphilosophischen Probleme". Der erste seiner Aufsätze behandelt „die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart": Die Zeit der Äusserlichkeit und Veräusserlichung, als welche sich die letzten Jahrzehnte trotz der grossen äusseren Erfolge auf Einzelgebieten, ja in gewissem Zusammenhange mit diesen Erfolgen charakterisieren, hat den inneren Menschen leer gelassen. Die Persönlichkeit sehnt sich nach Innerlichkeit. Das ist die Wendung zur Religion.

Die überlieferten Religionssysteme aber können dem Menschen kein Genüge thun. Ihre herkömmlichen Vorstellungsformen widersprechen den geistigen Errungenschaften und den neuen geschichtlichen Werten unserer Zeit. Aufgabe dieser Zeit aber ist es, die religiösen Werte mit denen unserer Kultur zur Einheit zu bringen. Darum darf die Religion „die

lebendigen Probleme nicht fliehen". Deren Werte aber gar zu leugnen wäre selbst Unglaube; es ist „ein Unglaube an die Macht des Göttlichen in der Geschichte, anzunehmen, dass die tiefen, geistigen Wandlungen und die schweren Erschütterungen der letzten Jahrhunderte ganz fruchtlos geblieben sind für die innerste Seele des Menschen und für sein Verhältnis zum Göttlichen". Die Philosophie ihrerseits hat entschieden die Zeitlosigkeit der ewigen Wahrheit anzuerkennen und sie nicht an die Sprache dieser oder jener Epoche gebunden zu denken. Sie selbst aber kann die Religion nicht erneuern. Diese Erneuerung hat von der Religion selbst auszugehen. Aber die Philosophie kann sie unterstützen; nicht für den Einzelnen zwar, sondern für „das Ganze der Menschheit". Die religiöse Wendung zur Innerlichkeit und die philosophische Wendung zum Subjekt kommen sich da trefflich entgegen. Beide weisen auf überindividuelle Zusammenhänge hin, um dem Einzelnen einen allgemeingiltigen Wert, dem Historischen einen Ewigkeitsgehalt zu sichern, hoch erhaben über jedes individuelle Belieben und subjektive Willkür, geläutert von aller unedlen und veräusserlichenden Nützlichkeitsrücksicht auf den sinnfälligen Erfolg, die in unserer Zeit eine hochbedeutende Rolle spielen.

„Der moderne Mensch und die Religion" in ihrer Wechselbeziehung, die der zweite dieser Aufsätze behandelt, zeigen das. Der Naturalismus und der Subjektivismus treten heute der Religion noch entgegen; jener, weil er den Menschen lediglich und ausschliesslich in seiner phänomenalen Verstricktheit in die mechanischen Zusammenhänge der Natur zu betrachten weiss, dieser, weil er allgemeingiltige, übersubjektive Bestimmungen der menschlichen Innerlichkeit nicht gelten lassen will und die Unterordnung der Persönlichkeit unter jene als eine menschliche Schwäche verspottet. Aber ihnen zum Trotz beginnt die Religion zu erstarken, und dafür kann sie selbst Kraft ziehen aus den Errungenschaften unserer Zeit. Dem Naturalismus gegenüber verweist eine vertiefte Erkenntnis den Menschen auf übermenschliche Zusammenhänge, wie sie ihn dem Subjektivismus gegenüber auf allgemeine Werte verweist, indem selbst der Wert des Individuellen, des Subjektiven auf solche rekurriert.

Das geschichtliche Bild eines grossen ernst und ehrlich ringenden Zweiflers, der auch für unsere Zeit von ganz hervorragendem Interesse ist, bietet uns der nächste Aufsatz: „Pierre Bayle, der grosse Skeptiker" dar. Eine künstlerisch feinsinnige Analyse entwickelt uns die Eigenart dieses oft verdächtigten, weil schwer verständlichen Mannes, der in Wahrheit nur um der Wahrheit willen zweifelt, die überkommenen Vorstellungsweisen mit unnachlässlicher Zähigkeit und unerbittlicher Kritik zersetzt, der im ewigen Sehnen nach Erkenntnis an der Erkenntnis verzweifelt, der da meint, dass wir nie sicher sind „die Wahrheit zu haben, sondern nur des Glaubens, sie zu haben". Dieser Subjektivismus im Theoretischen findet sein Analogon bei ihm im Praktischen. Die allgemeinen Werte weichen der Eigenliebe, dem Glückseligkeitstriebe, der sehr treffend in seiner Unfähigkeit zum allgemeinen Prinzip zu dienen, weil in seinem Wechsel, erkannt wird.

Aber dieser eigentlich „vorwissenschaftliche" Skeptizismus erhält eine höhere, positive Bedeutung durch seine Wendung zum wissenschaft-

lichen Skeptizismus. Denn dieser besinnt sich darauf, dass selbst alle Skepsis, die etwas bedeuten und nicht bloss leeres Geschwätz sein will, „das Wirken einer Vernunft im Menschen anerkennen“ muss. Nur auf dieser Voraussetzung, „auf Grund von Vernunft und Wissenschaft“ kann ein höherer Skeptizismus entstehen, der sich bewusst wird, dass bei aller Anerkennung der formalen Vernunftgesetzmässigkeit doch das Vernunftstreben nach inhaltlicher Wahrheit auf unüberwindliche Schwierigkeiten stösst. Nach Bayle zeigt sich, wie Eucken das treffend formuliert, „unsere Vernunft unvermögend, auszuführen, was sie begonnen hat und beginnen musste“. So ergeht es der Vernunft nicht minder, wenn sie sich ein Gesamtbild der in Zeit und Raum befassten Welt entwerfen will, als wenn sie in das Seelenleben des Menschen oder des Tieres einzudringen versucht. Überall gerät sie in antithetische Verwickelungen.

Etwas ganz Ähnliches findet auch für die wissenschaftliche Skepsis in praktischer Beziehung statt. Auch hier giebt es eine höchste, unzweifelhafte Gewissheit: das innere moralische Gesetz. Aber auch hier gewahrt Bayle eine tiefgehende Gegensätzlichkeit: nämlich zwischen der Wirklichkeit und den Forderungen dieses Gesetzes; ein Gegensatz viel tieferer Art, als ihn die vorwissenschaftliche Skepsis kannte, da diese den Menschen ja viel mehr als Naturwesen, denn in seiner moralischen Anlage betrachtete, und so das Höhere in ihm nicht fasste.

Von der Religion erhofft und erwartet Bayle Überwindung dieses Zwiespaltes. Aber die Wirklichkeit zeigt auch da ein erschütterndes Bild: Die Religionen widersprechen der Religion. Und der Unterschied des Bekenntnisses thut hier nicht das Geringste; überall besteht das gleiche Missverhältnis. Der Wert des Menschen ist unabhängig von seinem Glaubensbekenntnis.

Anstatt, dass die Religion das Leben zu gestalten vermöchte, zieht das Leben die Religion, in der Form der Religionen, in seinen verweltlichenden und veräusserlichenden Dienst. Anstatt den Frieden der Religion bringt das Leben religiösen Unfrieden. Die Seele des Menschen leidet Schaden durch den dogmatischen Streit der Parteien, die sich in blindem Sektenwahn befehden.

Unermüdlich ringt sich der Mann mit den Problemen in ernster Arbeit ab. Bis in die einzelnen Dogmen, soweit ihr Kern ein moralischer ist, versenkt sich sein heissestes Bemühen. Aber „in aller unermesslichen, staunenswerten Beweglichkeit fehlt dem Manne die eigentliche Thatkraft des Denkens, welche den Kampf gegen die Widersprüche aufnimmt und sie schliesslich in irgend einer Weise heroisch überwindet“.

Unter dem Titel „Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte“ beschliesst eine recht ausführliche Besprechung von Willmanns Geschichte des Idealismus den religionsphilosophischen Teil des Werkes. Um hier nicht eine Besprechung der Besprechung zu geben, wollen wir uns kurz fassen, und nur das bemerken: Euckens Aufsatz ist als edle, vornehme Streitschrift geradezu vorbildlich. Dass seine moderne Weltanschauung von der mittelalterlichen Willmanns durch unendliche Kluften getrennt bleibt, das tritt mit ebensolcher Deutlichkeit an den Tag, wie die Achtung der persönlichen Überzeugung des anderen. In der Bewertung von Willmanns

Werk kann ich allerdings Eucken nicht ganz zustimmen. Dass Willmanns Geschichte des Idealismus „keine Tendenzschrift“ sei, — dies Urteil scheint mir einer starken Einschränkung bedürftig. Wir dürfen vielleicht zugeben, dass das Werk nicht ganz in der Tendenz aufgeht, dass es nicht ganz und gar Tendenzschrift ist. Seine ersten Teile mögen immerhin den Anspruch auf tendenzfreie Sachlichkeit erheben dürfen, so gilt doch das nicht von der Darstellung der Neuzeit. Namentlich sehen wir die Behandlung des kritischen Idealismus, insonderheit die Kants von einer so beklagenswerten Tendenz erfüllt, dass der Gesamtwert des Buches erhebliche Einbusse erleidet. Gerade darum ist uns Euckens durch und durch vornehmer und immer treffender von einem hohen Bewusstsein der allgemeinen kulturellen Werte getragener Protest aus der Seele geschrieben.

Im Anhang beantwortet Eucken noch kurz die Frage: „Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?“ und giebt eine Fülle beherzigenswerter Richtpunkte sowohl für die philosophische Belehrung auf der Schule als auch für die Arbeit auf der Universität. Um nur das Wichtigste hervorzuheben, machen wir auf den glücklichen Hinweis aufmerksam, den er für den philosophischen Schulunterricht giebt: „ein Vertrautwerden mit den grossen Helden des Denkens, namentlich mit solchen, die von starker Bewegung erfüllt sind“, hält Eucken in diesem Betracht für sehr wertvoll. Und dass er neben Platon auch Kant zur Geltung gebracht wissen will, findet unseren vollen Beifall.

Für den Universitätsunterricht fordert Eucken mit Recht mehr Berücksichtigung der allgemeinen Weltanschauungsprobleme gegenüber der heute zu hoher Geltung gelangten naturwissenschaftlichen (psychologischen) Richtung und auch der rein historischen Behandlung, so wertvoll diese immerhin an und für sich sein mögen. Sehr richtig sieht Eucken eine starke Schädigung in der „unseligen Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes“.

Auch macht er eine Reihe von höchst annehmbaren Vorschlägen, wie Abschaffung des philosophischen Promotionszwanges, Einrichtung von Übungen und Repetitorien neben den Seminarien.

Mit dem Gefühle der Dankbarkeit gegen den Schriftsteller legen wir sein Werk aus der Hand. Eine Fülle von Belehrung und Anregung geht von diesen vortrefflichen, in durchgehendem Zusammenhange stehenden Aufsätzen aus. Ihr wissenschaftlicher Wert verbindet sich aufs glücklichste mit jener vornehmen Popularität, von der Schiller meinte, sie würde der Philosophie die weitesten Kreise erobern. Und wir sind der Überzeugung und der Hoffnung, dass die Sammlung dieser Aufsätze philosophisches Interesse wirklich in den weitesten Kreisen finden und erwecken werde. Es wächst und regt sich ja allenthalben, und eine reiche Populärlitteratur bietet sich ja auch bereits an, es zu befriedigen, leider aber meist in

Schriften jener populären Art, die hätten ebensogut oder besser ungeschrieben bleiben können. Im Gegensatz zu dieser Art von Popularlitteratur ist nun gerade ein Buch, wie Euckens Aufsatzsammlung, das in gleicher Weise die Wissenschaftlichkeit auf das sorgfältigste wahrt, wie es doch durchaus für jeden Gebildeten verständlich ist, um so freudiger zu begrüssen. Hier kann jeder philosophisch Interessierte wirklich Gewinn und Belehrung finden. Die schöne, klare Sprache macht es ihm leicht, den ernsten, philosophischen Gedanken zu folgen; die edle Form bietet ihm den gediegenen Gehalt aufs gefälligste dar; und so hoffen und wünschen wir für dieses Buch allseitige Verbreitung.

Renouvier und der französische Kritizismus.[1]

Von M. Ascher.

Am 1. September 1903 starb im 89. Lebensjahre Charles Renouvier, der Begründer des französischen Neu-Kritizismus. Unter den philosophischen Lehrgebäuden nimmt der Renouviersche Kritizismus eine hervorragende Stellung ein und vermutlich wird dies System in den kommenden Jahren noch weit mehr Anhänger gewinnen als es heute schon besitzt.

Renouvier hat, auf Kantische Prinzipien gegründet, ein vollständiges System von philosophischem Phänomenalismus geschaffen. Kant hatte die Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis allerdings verworfen, aber als vernünftiges Denken über den mundus intelligibilis hatte er sie gelten lassen, ja in gewisser Beziehung als notwendig befunden. Der von Renouvier gegründete Neu-Kritizismus hat es sich zur Aufgabe gemacht, innerhalb der Grenzen menschlichen Erkennens einzig die Wirklichkeit zu erklären, und jede Existenz, welche man sich in einer anderen Sphäre vorstellt, als der der sinnlichen Erfahrung, ist für ihn nur Chimäre. Die noumenale Welt Kants entzieht sich den Regeln der Erkenntnisthätigkeit, weshalb sie von einer wahrhaft kritizistischen Methode nicht gebilligt werden kann.

Der Renouviersche Kritizismus knüpft sowohl an Hume wie an Kant an. Er versöhnt beide, indem er beide sich gegenseitig ergänzen lässt. Kant hatte Humes Lehre verbessert, indem er die Kategorien darin einführte und bewies, dass kategoriale Bestimmungen a priori unentbehrlich seien. Renouvier aber verbessert wieder Kants Lehre, indem er mit Humes Belegen aus den Kantischen Verstandesgesetzen die Idee der Substanz streicht. — Renouvier selbst hat bei jeder Gelegenheit betont, dass er das Werk Kants nur habe fortsetzen resp. vollenden wollen. Renouvier will den Kantianismus verbessern, die Thesen Kants, wo es not thut, umarbeiten, ohne jedoch die Grundideen Kants zu bestreiten. Es wird wohl niemand geben, der mit der Kantischen Einteilung der Kategorien völlig einverstanden ist und dieselbe für unanfechtbar hält Doch mit Recht hat schon in der Revue de Métaphysique et de Morale, Mai 1904, in seinem Artikel „La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier" der Verfasser D. Parodi manche der Renouvierschen Einwürfe gegen Kant

[1] Mit Rücksicht auf: Janssens, „Le Neo-Criticisme de Charles Renouvier" und besonders auf: Prat, „Les Derniers Entretiens de Charles Renouvier".

entkräftet, wenn auch vom logischen Standpunkt aus die Renouviersche Kritik ihre Kraft beibehält. Auch in dem kürzlich erschienenen vortrefflichen Werke über Renouvier „Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier", Paris, Felix Alcan, 1904, ist es dem Verfasser E. Janssens zuweilen gelungen, Kant gegen Renouvier in Schutz zu nehmen. — Übrigens geben selbst die Gegner der Renouvierschen Philosophie zu, dass man über den imposanten Charakter dieses grossartigen philosophischen Lehrgebäudes staunen muss.

Den Widerspruch vermeiden, das ist für Renouvier das Bedeutsamste bei allem Forschen. Da handelt es sich für den Kritizismus in vorderster Reihe um die Widerlegung des Unendlichkeitsbegriffs. Es liegt ein grosser Widerspruch in dem Begriff einer unendlichen Zahl. Zu jeder Zahl, wie gross sie auch sei, ist es immer möglich, eine noch grössere Zahl hinzuzudenken. Gäbe es nun ein Unendliches, so wäre es eine Zahl, die grösser ist als jegliche denkbare Zahl, was an und für sich etwas Unsinniges ist. Deshalb auch muss die Welt zeitlich einen Anfang gehabt haben, denn es kann nicht eine unendliche Anzahl von Augenblicken oder Jahren verflossen sein. Alle Dinge müssen einmal begonnen haben und vor diesem Anfang war nichts. Es wird uns niemals gelingen, die Uranfänge zu ergründen, und niemals werden wir bis an die Quelle des Flusses gelangen, dessen Lauf uns mit sich zieht.

Kants Lehre, „man kennt nur Phänomena", besagt allerdings, dass es uns unmöglich ist, die Metaphysik zu begreifen, aber sie giebt die Möglichkeit einer Metaphysik zu. Renouviers Lehre, „es giebt nur Phänomena", bestreitet eine Metaphysik überhaupt. Man könnte nun glauben, dass Renouvier alle jene Begriffe verneint, die man im allgemeinen als metaphysisch versteht und deshalb auch sich veranlasst sieht, die Religion zu negieren. Keineswegs! Renouvier stützt vielmehr die Metaphysik nur auf die Forderung des sittlichen Bewusstseins, und es giebt wohl keine Philosophie, die sich so sehr mit den Grundprinzipien der Religion deckt, als der französische Neu-Kritizismus. Das moralische Gesetz drängt sich nach Renouvier den Individuen sowohl wie den Gesellschaften auf und befiehlt die Pflichten gegen sich selbst, die Tugend und die Pflichten den Mitmenschen gegenüber, die Gerechtigkeit. Nach Renouvier hat der Mensch das Recht, ja die Pflicht zu behaupten, dass er frei sei, dass seine Seele unsterblich sei, und dass es einen Gott giebt. Wenn nämlich von Freiheit die Rede ist, so meint man damit die Freiheit des in der Zeit und im Raume befindlichen Menschen, also die Freiheit in der realen Welt und nicht die transscendentale Freiheit. Wenn die mit jedem Wesen verbundenen Zwecke in Realisierung gehen sollen und die Aufrechthaltung der moralischen Ordnung der Welt sicher gestellt sein soll, so müssen wir zu dem Glauben an ein höchstes Wesen gelangen. Es ist unnütz, über die Natur Gottes in Beziehung zu Raum, Zeit und Kausalität Betrachtungen anzustellen, da nach dem Kritizismus sich unser Wissen nur auf das Gebiet der Phänomena und ihrer Gesetze erstrecken darf. Es ist deshalb unmöglich, sich die Natur Gottes anders vorzustellen als in Beziehung zu der Schöpfung. Wir müssen Gott als Ursache der Welt begreifen, welche er durch einen Willensakt geschaffen. Das Geheimnis des ersten Ursprungs

des göttlichen Wesens vermögen wir nicht zu durchdringen. Und wenn für uns Gott existiert, so ist damit auch klar, dass wir nicht leere Naturprodukte und die höheren Bestrebungen unseres Geistes nicht leere Phantasien sind, sondern dass wir nach einer Seite unseres Wesens über jede Natur uns erheben. Wenn wir an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit glauben, so thun wir nichts anderes, als durch vernunftgemässen Glauben Verhältnisse zu bejahen, die uns in der phänomenalen Welt gegeben werden. Ohne dieselben würden wir der im Bewusstsein sich vorfindenden Idee der menschlichen Bestimmung nicht zu genügen vermögen.

Vor einigen Monaten erschien im Verlag von Armand Colin, Paris, „Les Derniers Entretiens" de Charles Renouvier, recueillis par L. Prat. Dies sehr bemerkenswerte Buch hat — was man von einem philosophischen Buch gewiss selten sagen kann — neben seinem tiefen philosophischen und moralischen Gehalt noch den Vorzug, dass es überaus spannend ist. Der alte Meister Renouvier liegt im Sterben und vermacht seinem besten Freund und Mitarbeiter Prof. Louis Prat sein philosophisches Testament. Der grosse Philosoph fühlt es, dass es ihm nur noch vergönnt ist, höchstens einige Tage zu leben und fühlt sich bewogen, die Quintessenz seines ganzen Systems in die knappste Form zu giessen und alle grossen weltbewegenden Gedanken, die ihm am Herzen liegen, kurz zusammenzufassen. Mit grossen Zügen giebt er noch einmal die hauptsächlichsten Thesen seines Systems an. Ganz besonderes Interesse bieten die herrlichen Betrachtungen des Philosophen über das Mitleid, die Gerechtigkeit, das Schicksal, die Zukunft der Philosophie, die Zukunft der Demokratie etc. Der auf dem Sterbelager liegende Philosoph unterhält sich so eifrig mit seinem Freund über die bedeutsamsten Fragen der Philosophie, dass er ganz sein Leiden und die Nähe des Todes vergisst. Doch allmählich macht auch ihm eine immer grösser werdende Schwäche sich bemerkbar. Indes leidet nur sein Körper an den Folgen der Schwäche, sein Geist jedoch ist noch so klar wie ehedem. Renouvier ist bei so vollem Bewusstsein, dass er selbst, während sein Körper schon den eisigen Hauch des Todes verspürt, noch Betrachtungen über die letzten Stunden des Menschenlebens und über den Tod anzustellen vermag. Es ist ihm, „als ob er sanft über einen Abhang gleite, und das Reich des Unbekannten übt grossen Zauber auf ihn aus." Er glaubt in innigster Überzeugung an die Güte Gottes, und dass er in einer anderen Welt unter anderen Verhältnissen zu einem neuen Leben erwachen wird. Mit berechtigtem Stolz gesteht er sich ein, dass er stets viel gearbeitet und in aufrichtigster Weise stets nach Wahrheit geforscht habe. Als Renouvier merkt, dass er nur noch mit der grössten Mühe zu sprechen vermag, da rafft er noch einmal alle Kraft zusammen, um von den höchsten Problemen zu reden. Er wünscht allen Menschen eine vernunftgemässe Religion, wie sie der Kritizismus erheischt: eine Religion ohne Dogma, ohne Priester, ohne Kirche, — eine philosophische Religion, deren Gegenstand darin besteht, das Problem des Übels zu lösen. Und wie er beginnen will, die Begriffe Gott und Unsterblichkeit zu klären und sein klarer Geist eben sich anschickt, Dinge zu enthüllen, die kein Sterblicher bisher zu enträtseln vermochte, da entschwindet seine Seele in die lichten Sphären einer schöneren Welt.

Selbst diejenigen, welche in Renouviers Philosophie nicht die endgültige wahre Philosophie erblicken und nicht daran glauben, dass es dem französischen Neu-Kritizismus gelingen wird, das moderne Bewusstsein in seine Gefolgschaft zu ziehen, werden immerhin eingestehen müssen, dass diese Philosophie in der Geschichte des menschlichen Geistes eine bedeutsame Etappe nach vorwärts darstellt und dass der vornehme Geist dieser Lehre das moderne Bewusstsein läutern und veredeln muss. Das grossartige philosophische Lehrgebäude Renouviers, das in der Schweiz, in Frankreich, Dänemark, England und Amerika schon viele Anhänger gefunden, — diese Philosophie, von der kein Geringerer als Ueberweg-Heinze (Grundriss der Geschichte der Philosophie) sagt, dass sie in Frankreich seit Malebranche das einzige vollständige System sei — verdient in der That, dass auch die deutsche Gelehrtenwelt sich eingehend damit beschäftigt.

Der IV. Band der Berliner Kant-Ausgabe.

Von Ernst v. Aster.

Der IV. Band der Werke Kants, der noch im vergangenen Jahr zur Ausgabe gelangt ist, umfasst 652 Seiten, von denen 565 auf den Kantischen Text entfallen. Er enthält die Kritik der reinen Vernunft in der Fassung der 1. Auflage bis zu den Paralogismen einschl. (der vollständige Text der 2. Auflage ist dem III. Bande vorbehalten), die Prolegomena, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Herausgeber der ersten beiden Schriften ist Benno Erdmann, der Grundlegung Paul Menzer, der metaphysischen Anfangsgründe Alois Höfler. Wie im I. Band ist jeder Schrift eine Einleitung und ein Bericht über die „Lesarten" aus der Feder des Herausgebers, ausserdem ein Abschnitt über „Orthographie, Interpunktion und Sprache" von dem germanistischen Mitarbeiter E. Frey beigegeben; von sachlichen Erläuterungen hat man dagegen bei den Schriften rein philosophischen Inhalts aus leicht verständlichen Gründen Abstand genommen, nur die metaphysischen Anfangsgründe sind damit versehen. Dagegen nimmt die Einleitung der Herausgeber einen erheblich breiteren Raum ein, weil hier die Aufgabe vorlag, in kurzen Zügen eine Geschichte der betreffenden Schriften zu geben. Diese Geschichte kann natürlich von vorn herein nur eine „äussere" sein, d. h. eine Angabe der für die Abfassung der Schrift in Betracht kommenden Daten; eine Entwickelungsgeschichte der kritischen Philosophie kann nicht als zum Geschäft des Herausgebers gehörig betrachtet werden. Auch bei dieser „äusseren Geschichte" hat man sich nach Möglichkeit des Eingehens auf den Inhalt der Schriften enthalten — ein Umstand, der namentlich für die Einleitung der Prolegomena seine Konsequenzen gehabt hat — absolut ist dies freilich schon aus dem Grunde nicht möglich gewesen, weil vielfach die gewünschte Terminbestimmung sich erst aus der Vergleichung einer Reihe von brieflichen u. dgl. Äusserungen ergab. Hervorzuheben ist, dass in diesen historischen Excursen zum ersten Mal das gesamte Material des Kantischen Briefwechsels, wie es im X., XI. und XII. Bande der Akademie-Ausgabe schon gesammelt vorliegt, zur Verwendung gekommen ist. Dies ist natürlich beim Vergleich mit den Resultaten der bisherigen Forschung in dieser Richtung, namentlich mit Bezug auf die vielumstrittene Geschichte der Kritik der reinen Vernunft, in Rechnung zu ziehen.

Erdmanns Einleitung zur 1. Auflage der Kritik giebt die Geschichte des Werkes „von der ersten Konzeption des kritischen Gedankens“ bis zum Jahre 1781 (S. 569—587). Genauer betrachtet Erdmann als Ausgangspunkt das Jahr 1765, mit Rücksicht auf Äusserungen Kants in Briefen an Reccard und Bernoulli 1781. In einem dieser Briefe teilt Kant, indem er die Gründe angiebt, die seinen Briefwechsel mit Lambert zu jener Zeit (1764) ins Stocken geraten liessen, mit, er habe damals angefangen, „die Natur desjenigen Vernunftgebrauchs, den man Metaphysik nennt, zu entwickeln“, sei dabei aber in immer weitere Gedankenreihen geraten, die die schriftliche Fixierung verhinderten, bis er endlich zu dem „Aufschluss“ gelangt sei, dessen „Resultat in der Kritik d. r. Vernunft vorgetragen worden“.[1]) Danach scheint Kant selbst die ganze Zeit von 1765—81 als mehr oder minder einheitliche Entwickelung zum Kritizismus anzusehen und wenn er zu gleicher Zeit in einem Briefe an Lambert[2]) von dem Plan spricht, eine Schrift über die eigentümliche Methode der Metaphysik zu verfassen, so erscheint dieses Projekt als erste Vorstufe der Kritik d. r. V.

Die ganze Entwickelung von 1765—81 teilt Erdmann in 3 Perioden: 1765—69, 69—76, 76—81. Die erste Periode wird in wörtlicher Anlehnung an eine in den „Reflexionen“ veröffentlichte Bemerkung Kants in seinem Handbuch von Baumgartens Metaphysik als die „Dämmerungsperiode der Idee“ bezeichnet. Als ihren Repräsentanten betrachtet Erdmann den Plan zu der erwähnten Schrift über die eigentümliche Methode der Metaphysik. Das Jahr 1769 ist bekanntlich mehrfach von Kant selbst als besonders bedeutungsvoll für die Entwickelung seiner Gedanken genannt worden (vgl. die eben erwähnte Stelle der Reflexionen und den Brief an Lambert vom 2. September 1770 — X. S. 93). In der That haben wir zweifellos dieses Jahr als den Zeitpunkt anzusehen, von dem ab für Kant die Unterscheidung der sinnlichen und begrifflichen Erkenntnis und damit auch des mundus sensibilis und intelligibilis im spezifisch Kantischen Sinn, aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Einsicht in die Antinomieen datiert.

Die zweite Periode, von 1769—76, nennt Erdmann die Periode der „definitiven Entwickelung der Idee“. Sie zerfällt nach ihm in zwei Phasen. Die erste, von 69—71 gerechnet, wird durch die „Scheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen“ charakterisiert, ein Ausdruck, der schon durch die eben kurz erwähnten Ergebnisse des Jahres 1769 genügend gerechtfertigt ist. Als Repräsentant dieses Abschnitts findet natürlich in erster Linie die Inauguraldissertation aus dem Jahre 70 ihre Stelle. Vor ihr hätte vielleicht noch als Eingang zu der ganzen Entwickelung dieser Phase der kleine Aufsatz über den Unterschied der Gegenden im Raum genannt werden können, wenn auch seine Entstehung noch in das Jahr 68 fällt, ist doch sein Zusammenhang mit der wichtigen Wendung von 1769 deutlich genug. Dagegen macht Erdmann ausdrücklich aufmerksam auf den Plan zu einer Schrift über „Die Grentzen der Sinnlichkeit und

[1]) Akademie-Ausgabe Bd. X. S. 253|4.
[2]) a. a. O. S. 53.

der Vernunft", über den sich Kant in Briefen an M. Herz aus dem Jahre 1771,[1]) also nach dem Erscheinen der Inauguraldissertation, äussert, einer Schrift, die, wie aus den Worten Kants hervorgeht, das ganze System der Philosophie einschliesslich der Ethik umfassen sollte. Die Arbeit an diesem Werk dürfte es dann gewesen sein, die in Kant die Frage wachgerufen hat, über die er sich in dem bekannten Brief an Marcus Herz ausspricht, die Frage: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" oder mit noch speziellerem Hinweis auf das Problem der Deduktion der Kategorien: woher kommt die Übereinstimmung, die unsere Begriffe mit Gegenständen haben sollen, die doch durch sie nicht hervorgebracht sind? Mit dieser Frage ist für Kant eine „bedeutsame Voraussetzung seines Denkens problematisch geworden" (Erdmann): Die Möglichkeit einer Erkenntnis der Noumena; es ist ein neues Problem für ihn entstanden und „in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt": Das Problem der Kritik der reinen Verstandeserkenntnis; ein neues Glied der Gedankenkette, die seit 1769 den Philosophen beschäftigte und zwar „ein Glied aus dem Material des eigenen Denkens, geformt aus dem Zusammenhang der Idee, nicht von aussen her angefügt". Mit dieser Wendung, die 1771|72 anzusetzen ist, haben wir daher die zweite Phase der „Periode der definitiven Entwickelung der Idee" zu beginnen. Als Ziel der Untersuchung bezeichnet Erdmann hier die Frage nach dem Ursprung des Intellektuellen — ich weiss nicht, ob das Wort „Ursprung" unzweideutig genug ist, um das Kantische Problem wiederzugeben, der Ausdruck „Kritik" des Intellektuellen würde mir eher angebracht erscheinen und, wie ich glaube, weniger Bedenken erregen. Freilich hat Erdmann seine Bezeichnung einem Brief an Bernoulli entnommen, in dem Kant mitteilt, nach dem Abschluss der Dissertation habe „der Ursprung des Intellektuellen ihm neue und unvorhergesehene Schwierigkeiten" bereitet; das zweifellos berechtigte Streben, sich möglichst objektiv an die eigenen Ausdrücke Kants anzuschliessen, hat den Herausgeber wohl veranlasst, die Bezeichnung zur Charakteristik der ganzen Periode hier beizubehalten.

1776 steht nach Erdmann für Kant die leitende Idee der Kritik der reinen Vernunft endgiltig fest und ist die Gliederung des Werkes — bereits unter Ausschluss der Ethik — in den allgemeinsten Zügen gegeben. Als „leitende Idee" bestimmt Erdmann genauer den „Grundgedanken für die Ableitung und Beziehung der Kategorieen auf ihre Gegenstände im reinen Denken, sowie im Erkennen als Lösung des Problems von 1772". Genauer wird jener Endtermin nach brieflichen Äusserungen (Brief an M. Herz im November 1776) auf das Ende des Sommers 1776 festgelegt.

Die Jahre 1766—81 haben wir als die Zeit der schriftlichen Fixierung des Werkes anzusehen. Natürlich hat auch währenddem der Plan noch mannigfache Änderungen erfahren, im Besonderen will Erdmann mindestens zwei Entwürfe, einen ausführlicheren und einen gekürzten, unterscheiden — an welchen Zeitpunkten dieselben anzusetzen sind, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Auf die letzte überarbeitende Schluss-

[1]) X, S. 117 und 124.

redaktion, von der nicht zu sagen ist, ob sie mit dem zweiten der letztgenannten Entwürfe zusammenfällt oder noch eine eigene Stufe darstellt, ist dann die bekannte Äusserung Kants zu beziehen, er habe die Niederschrift in 4—5 Monaten zu Stande gebracht. Als sicher ist anzunehmen, dass schon vor dieser Schlussredaktion dem Philosophen eine grössere Zahl schriftlich fixierter Materialien vorlag, die dann in das endgiltige Manuskript der Kritik hineingearbeitet wurden. Die Vorrede ist im April 1781 abgeschlossen worden.

Soviel zur Charakteristik der Erdmannschen Einleitung, von der im Vorstehenden natürlich nur die wichtigsten Resultate angedeutet werden konnten. Es ist zu hoffen, dass der Rahmen, den Erdmann hier durch seine „äussere" Geschichte der Vernunftkritik gegeben hat, auch die Untersuchung der Probleme der „inneren" Entwickelung der kritischen Philosophie neu in Fluss bringen wird, zumal er ihnen einen nach Massgabe der erhaltenen Nachrichten sicheren Ausgangspunkt verspricht.

Im Verzeichnis der Lesarten sind sämtliche Veränderungen aufgeführt, denen der Text des Originals unterworfen wurde, doch sind textkritische Bemerkungen nur beigefügt, wo es sich um Stellen handelte, die nur der ersten Auflage angehören, die übrigen sind dem III. Bande vorbehalten. Es wird sich also hier Gelegenheit bieten, auf die wichtigsten Änderungen zurückzukommen. Verbesserungen, die Kant in der zweiten Auflage angebracht hat, haben natürlich nur Aufnahme gefunden, soweit sie sich auf offenbare Schreib- und Druckfehler bezogen.

Konnte eine äussere Geschichte der Kritik der reinen Vernunft fast vollständig geschrieben werden, so ist diese Aufgabe dagegen nach B. Erdmann für die Prolegomena nicht in gleicher Weise lösbar, da wir es hier mit einem Werke zu thun haben, dessen Textbestand auffallende innere Ungleichheiten aufweist. Um eine Geschichte des Buches zu liefern, ist es daher in erster Linie erforderlich, den Text auf diese Verschiedenheiten hin zu analysieren und ihrem Ursprung nachzuspüren: Eine Aufgabe, die ohne ganz spezielles Eingehen auf den Inhalt und die Ziele der kleinen Schrift nicht möglich ist. Aus dieser Überzeugung heraus begnügt sich Erdmann hier mit dem Abdruck einiger Briefstellen, die er selbst als isolierte Materialien zur Geschichte der Prolegomena bezeichnen will. Die angezogenen Stellen (die sich über die Zeit vom Januar 1779 bis zum Februar 1784 erstrecken) beziehen sich auf die Absichten Kants, eine populäre Bearbeitung, einen Auszug aus der Kritik, eine Behandlung der Probleme nach analytischer Methode, endlich eine Antwort auf die Missverständnisse der Garve-Federschen Recension zu verfassen; alles Dinge, die bei der Abfassung der Prolegomena eine Rolle gespielt haben. — Bekanntlich hat sich Erdmann selbst wissenschaftlich mit der Entstehung der Prolegomena beschäftigt, eine Untersuchung, die ihn zu seiner Theorie einer zweifachen Redaktion der Schrift geführt hat (Ausgabe der Proleg. 1878). Diese Theorie ist von ihm auf der Grundlage des vollständigeren Materials neu begründet, erweitert und in einzelnen Punkten berichtigt worden in einem im Anfang dieses Jahres bei Niemeyer in Halle erschienenen Buch: „Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena", das

demnach zu der „Einleitung“ im vorliegenden Band der Kant-Ausgabe die gewünschte Ergänzung bildet.

Auf die Briefauszüge folgt eine mühsame Untersuchung, die vom Herausgeber selbst als unerfreuliche Kärrnerarbeit bezeichnet wird. Schon Hartenstein hatte darauf aufmerksam gemacht, dass verschiedene Drucke — er spricht von zwei — der Prolegomena mit gleicher Bezeichnung des Verlags und gleicher Jahreszahl vorliegen. Unter Zugrundelegung von 10 Original-Exemplaren ist nun eine genaue Untersuchung dieser Verschiedenheiten vorgenommen und bei dieser Gelegenheit eine ganze Reihe verschiedener Drucke konstatiert worden. Als Resultat der langwierigen Untersuchung hebe ich hervor, dass wir mit grosser Wahrscheinlichkeit 4 Auflagen der Prolegomenen annehmen dürfen und zwar haben wir in diesen Auflagen Originaldrucke, keine unbefugten Nachdrucke zu sehen. Bis auf ganz unwesentliche Veränderungen sind die späteren einfache Wiederholungen der ersten Auflage, augenscheinlich ist aus diesem Grunde auch die Jahreszahl auf dem Titelblatt nicht geändert worden. Über den wahren Zeitpunkt der Auflagen lässt sich schwer etwas ausmachen, die ersten drei sind wahrscheinlich schnell aufeinander gefolgt.

Die Textkritik der Prolegomenen ist bei der grossen Anzahl von Fehlern des Satzes eine nicht minder mühsame Arbeit. Allgemein wird man finden, dass der Herausgeber sehr vorsichtig arbeitet, er legt überall den grössten Wert darauf, dass der überlieferte Text sich leicht aus den vorgeschlagenen Konjekturen herleiten lässt und giebt lieber eine korrumpierte Stelle unverändert, als dass er Veränderungen einschiebt, die willkürlich erscheinen könnten. Nur auf zwei Punkte möchte ich in diesem Zusammenhang etwas näher eingehen, weil sie mir geeignet scheinen, einige Bedenken zu erregen.

Am Ende des 12. Absatzes des § 57 (Ak.-Ausg. S. 356) spricht Kant von der versuchsweise vorgenommenen Bestimmung der Noumena — als Beispiel wird der Gottesbegriff gebraucht — durch Inhalte der Sinnenwelt. Der Schlusssatz heisst wörtlich: „Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege: denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht“. Erdmann hat die sinnlose Wendung „meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von“ stehen lassen, wie er bemerkt, aus Mangel an geeigneten Veränderungen, die mit dem überlieferten Text in Einklang zu bringen wären. Ich meinesteils sehe nicht recht ein, warum man sich nicht der doch im Grunde recht nahe liegenden Konjektur Hartensteins bedienen und einfach „Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von . . .“ lesen soll, der sich auch Erdmann in seiner früheren Ausgabe der Prolegomenen angeschlossen hat (1878; S. 115). Merkwürdig ist, dass im Verzeichnis der Lesarten die Korrektur gar keine Erwähnung findet, sondern anstatt dessen Hartenstein die sinnlose Veränderung zugeschrieben wird „meiner Abhängigkeit aber Zufriedenheit von . . .“ Es muss hier wohl ein Versehen oder ein Druckfehler vorliegen. Erdmann neigt am ersten dazu, das Wort „Zufriedenheit“ ganz auszumerzen oder

durch ein ganz anderes zu ersetzen („Einfluss von"). In der That ist der Text ja auch ohne Weiteres verständlich, wenn man liest „dabei aber meine Abhängigkeit von Gegenständen zum Grunde liegt". Indessen scheint mir das doch schliesslich nicht nötig zu sein, da das Wort Zufriedenheit in Verbindung mit dem Willen gebraucht einen guten Sinn giebt. Unser Wollen, so wie wir es allein kennen, setzt Abhängigkeit unserer, der Wollenden, Zufriedenheit oder unseres Wohlbefindens von der Erreichung der gewollten Gegenstände oder, Kantisch ausgedrückt, von der Materie des Wollens voraus; anders gesagt: Unser Wollen entsteht stets aus einem gefühlten Bedürfnis heraus, ein Moment, das dem göttlichen Wollen fremd sein muss. Nur um zu zeigen, dass diese Interpretation nicht unkantisch ist, citiere ich eine Stelle aus der Kritik der praktischen Vernunft, deren Vergleich mit dem obigen Satz aus den Prolegomenen ich wohl dem Leser überlassen darf. „Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund der Maxime; denn ist sie es, so lässt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müsste . . . So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Objekt des Willens eines vernünftigen Wesens sein können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müsste man voraussetzen, dass wir in dem Wohlsein Anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis finden . . . Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. (Anm. I. zu § 8, Ausg. von Kehrbach S. 40.)

An der anderen Stelle handelt es sich nicht um eine Korrektur, sondern um eine Interpretation, wie sie Erdmann, um dem Leser zu Hilfe zu kommen, einige Male beigefügt hat, wo die Kantische Satzkonstruktion besonders undurchsichtig ist. Von den Analogieen der Erfahrung heisst es in § 26 (S. 309|310): „. . . weil diese nicht . . . die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts andres, als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv-gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen." Erdmann fügt hinzu „Man interpretiere: und zwar auf diese Einheit nicht in Ansehung der in ihr enthaltenen Wahrnehmungen, sondern . . . in dieser Einheit (ihr)" (S. 617); er interpretiert also „das Verhältnis des Daseins in ihr" als „d. V. d. D. in dieser synthetischen Einheit". Mir scheint dagegen, das einzige Hauptwort, auf das sich das „in ihr" beziehen kann, ist die Zeit. Das ist grammatisch nicht ganz richtig — es geht nicht Zeit, sondern Zeitbestimmung vorher — aber sachlich giebt es, meine ich, einen sehr viel ungezwungeneren Sinn. Auf die syn-

thetische Einheit in der Verknüpfung der Wahrnehmungen in Ansehung des Verhältnisses ihres Daseins in der Zeit geht der Beweis. Die Verhältnisse des Daseins in der Zeit sind die „Modi“ der Zeit. Im Übrigen vergleiche man den durchaus entsprechenden Satz aus der Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach S. 171). „Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen . . ., wie es objektiv in der Zeit ist . . .“ u. s. w. und ebenso die Formulierung des „allgemeinen Grundsatzes“ der Analogieen in der 1. Auflage.

Paul Menzers Einleitung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 623—630) giebt zunächst eine Zusammenstellung der vorhandenen schriftlichen Dokumente, die auf die Abfassung der Schrift Bezug haben, darunter Mitteilungen aus bisher ungedruckten Briefen Hamanns, die dem Herausgeber durch A. Warda mitgeteilt wurden. Dann folgt auf der Grundlage dieses Materials eine kurze Rekonstruktion des Entwickelungsganges, soweit er urkundlich festgelegt werden kann. Danach liegen bestimmte Mitteilungen darüber vor, dass Kant schon 1765 an einer Schrift ethischen Inhalts arbeitete. Er scheint dann die Absicht gehabt zu haben, diese Arbeiten mit den Vorstudien zur Grundlegung der theoretischen Metaphysik zu verschmelzen in dem geplanten umfassenden Werk über die Grenzen der Sittlichkeit und der Vernunft, von dem schon in der Erdmannschen Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft die Rede war. Nachdem die Idee der Kritik dann in ihren Grundzügen feststand, sind die ethischen Arbeiten wahrscheinlich bis zum Abschluss der Transscendentalphilosophie zurückgelegt worden, dagegen haben wir aus dem Anfang des Jahres 83 die sichere Nachricht, dass Kant sie wieder aufgenommen hat, der Gegenstand seiner Schrift wird direkt als „Metaphysik der Sitten“ genannt (Brief Hamanns an Hartknoch, Januar 83). Endlich nimmt Menzer an, dass Kant zu Anfang 84 den Entschluss einer vorbereitenden Schrift in ethischer Absicht fasste. Was den Titel angeht, so erscheint die Schrift zuerst als Antikritik gegen Garve, angeknüpft an dessen Cicero, dann als Prodromus zur Moral, doch lässt sich nach einem bisher ungedruckten Briefe Hamanns an Herder vermuten, dass die Kritik Garves überhaupt nur als Anhang gedacht war. In einem Brief Hamanns vom 19. September 84 wird dann zum ersten Mal der jetzige Titel genannt. Was Kant zu dem Entschluss gebracht hat, der Metaphysik der Sitten diesen Auftakt vorauszuschicken, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, der später ganz fallen gelassene Gedanke der Kritik gegen Garve mag mitgewirkt haben, doch wird wohl die Schwierigkeit der Probleme und das Bewusstsein, dem er gelegentlich Ausdruck gegeben hatte, dass hier eine gewisse Popularität möglich und notwendig sei, ausschlaggebend gewesen sein. Ebenso lässt sich nicht sagen, wie weit der Gedanke einer Kritik der praktischen Vernunft, deren Notwendigkeit für Kant schon damals feststand, wie die einleitenden Worte der „Grundlegung“ zeigen, einer Ausführung nahe gerückt war.

Von den erschienenen 4 Auflagen ist die zweite als die korrekteste und sicherlich noch von Kant selbst bearbeitete zu Grunde gelegt worden; die 3. und 4. Auflage sind nach Menzer als blosse Wiederholungen der 2. zu

betrachten. Der Text selbst wird — im Vergleich zu andern Kantdrucken — als ein korrekter bezeichnet, Änderungen sind nur in geringer Zahl notwendig gewesen.

Aus den wenigen Nachrichten, die wir über die Abfassung der „Metaphysischen Anfangsgründe" besitzen, erfahren wir, dass die (1786 erschienene) Schrift wesentlich im Sommer 1785 entstanden ist. Im Übrigen hebt der Herausgeber hervor, dass sich dem Historiker der Schrift gegenüber zwei Fragen aufdrängen: „Erstens, inwieweit die mitten in die kritische Zeit fallende Schrift doch Bestandteile aus der vorkritischen in sich aufgenommen haben mag, so dass etwa das Kategorieenschema, wie vermutet worden ist, nur äusserlich angeheftet wäre. Zweitens, inwieweit gleichzeitig mit, ja schon vor den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" auch an dem nicht mehr zum Abschluss gelangten „Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" gearbeitet worden sei." Die Beantwortung dieser Fragen geht natürlich über den Rahmen der „Einleitung" hinaus, Höfler begnügt sich damit, auf die Stellen hinzuweisen, die für eine Untersuchung in dieser Hinsicht in Betracht kommen würden.

Dass die metaphysischen Anfangsgründe im vorliegenden Bande allein mit sachlichen Erläuterungen versehen sind, erwähnte ich schon zu Anfang. Vielleicht kann man der Meinung sein, dass diese Erläuterungen (auf S. 638—649) speziell, soweit sie auf die moderne Mechanik Bezug nehmen, etwas weiter ausgedehnt sind, als es das Bedürfnis des Lesers erfordert. Höfler ist freilich als Spezialist auf diesem Gebiete bekannt, wie es ja auch seine frühere Ausgabe der metaphysischen Anfangsgründe (mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik — Leipzig 1900) gezeigt hat. Besonders hinweisen möchte ich zunächst auf die ausführliche Anmerkung über die Recension der „institutiones logicae et metaphysicae" von Ulrich (1785) in der Allgemeinen Litt. Zeitung, mit deren Einwänden gegen die Kategorientafel sich Kant in einer längeren Anmerkung der Vorrede (S. 474) auseinandersetzt. Die Behauptung Kants, dass der Blutumlauf eines kleinen Vogels viel geschwinder sei, als der eines Menschen, wird an der Hand von Aussprüchen moderner Physiologen geprüft und im Grossen und Ganzen bestätigt gefunden; eine kürzere Anmerkung orientiert über die Stellung des „Unabhängigkeitsprinzips" (das die einem Körper erteilten verschiedenen Beschleunigungen als von einander unabhängig betrachtet — in Kants Formulierung, „dass der Körper mit der ersten Geschwindigkeit in freier Bewegung sich erhalte, indem die zweite hinzukommt") in der modernen Physik. — Für den Historiker und Kantleser von besonderem Interesse ist die Anmerkung, die sich mit der Äusserung Kants beschäftigt (S. 507; 2. Zusatz zum IV. Lehrsatz des II. Hauptstücks), in der er auf einen Vorgänger seiner Raumlehre hinweist, ohne dessen Namen zu nennen. („Ein grosser Mann, der vielleicht mehr, als sonst jemand das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmals die metaphysischen Anmassungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes umzustossen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: dass der Raum nur zu der Erscheinung äusserer Dinge ge-

höre; allein er ist nicht verstanden worden.“) Vaihinger hat die Stelle auf Leibniz, Kirchmann auf Wolff bezogen, Höfler führt aus, dass ausserdem noch Euler, Lambert und Kästner in Betracht kommen könnten. Doch geht meiner Meinung nach auch aus seiner Darlegung hervor, dass Vaihingers Deutung weitaus die grösste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. — Sehr dankenswert ist es endlich, dass zu den auf Newton bezüglichen Stellen in den Erläuterungen der entsprechende Passus der Newtonschen Schriften lateinisch wiedergegeben ist.

Die in den Text gedruckten Figuren sind der Verweisungen halber mit Nummern versehen worden.

Das Kantjubiläum im Jahre 1904.

Von H. Vaihinger.

Die hundertste Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant ist in und ausser Deutschland in vielfacher Weise gefeiert worden. Es sind zur Feier des 12. Februars eine grosse Anzahl von festlichen Veranstaltungen getroffen worden. Es sind dabei Gedächtnisreden gehalten worden; es sind Festartikel und Festschriften in Hülle und Fülle erschienen. Diejenigen, die den Philosophen in dieser Weise ehrten, haben sich damit zugleich selbst ein ehrenvolles Zeugnis ausgestellt. Es wird auch für kommende Zeiten von kulturhistorischem Wert sein, wenn wir hier eine Übersicht über all das geben, was zu diesem Tage geschehen ist. Absolute Vollständigkeit kann freilich hierbei nicht garantiert werden. Es ist wohl der Redaktion der KSt. sehr Vieles direkt oder indirekt bekannt geworden; aber vieles wird derselben entgangen sein. Wir werden deshalb dankbar sein im Interesse der Sache, wenn wir auf dasjenige, was wir übersehen haben, aufmerksam gemacht werden. Ein Nachtrag soll dann all dieses zusammenstellen. Aber auch schon das bisher Zusammengestellte beweist, dass Kant heutzutage eine Macht ist.

I. Festfeiern.

A. Festfeiern in Königsberg.

Naturgemäss ist die grösste und umfassendste Festfeier in Königsberg selbst zustande gekommen. Universität, Stadt, Provinz wetteiferten, um ihrem grossen Landsmann zu huldigen. Natürlich war das Rauch'sche Kantdenkmal in den Anlagen vor der Universität mit Fahnen und Guirlanden geschmückt; auch dasjenige Haus in der Prinzessinstrasse, an dessen Stelle das leider im Jahre 1893 niedergerissene Kantische Wohnhaus stand und das jetzt eine eherne Gedächtnistafel daran trägt, war geschmückt. Auch sonst zeigten manche Häuser und besonders Läden charakteristischen Schmuck. Die Königsberger Feier wurde noch erhöht durch die Einladung auswärtiger Gäste. Eine besondere Bedeutung erhielt sie durch die persönliche Teilnahme des Kultusministers Dr. Studt, der mit zweien seiner Räte, Geh. Reg.-Rat Dr. R. Schmidt und Reg.-Rat Eilsberger der Feier beiwohnte. Ausserdem waren eine Anzahl von Freunden der Kantischen Philosophie eingeladen worden, von denen freilich nur wenige angesichts der Jahreszeit und der entlegenen Lage nach Königsberg gekommen waren.

Als Delegierter der Akademie der Wissenschaften in Berlin erschien Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Stumpf; ausserdem waren anwesend u. A. Prof. Cohen aus Marburg, Prof. Stammler und Prof. Vaihinger aus Halle.

Einen kurzen Bericht über die Feier gab Professor L. Busse in der Zeitschrift f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 124, H. 1., S. 121—123.

Ausführliche Schilderungen der Feier finden sich natürlich in den gleichzeitigen Königsberger Zeitungen. (Hartung'sche Zeitung, No. 71 ff., Allgemeine Zeitung, No. 71 ff., Ostpreussische Zeitung, No. 41 ff.) Von Berichten auswärtiger Organe seien erwähnt der Bericht der Vossischen Zeitung (von Prof. A. Klaar) in No. 74, sowie der in echt französischem *Esprit* gehaltene Bericht des bekannten Pariser Schriftstellers und Reporters Gaston Leroux im „Matin" (No. 7297, Paris 17 Février 1904, nebst Porträt Kants). — Im übrigen glaubte die Presse, bei der Anweisung von Plätzen nicht genügend berücksichtigt worden zu sein. Vgl. speziell die Kontroverse der Vossischen Zeitung in ihrer Nummer 86 (vom 20. Februar) mit dem Rektor Jeep. Vgl. auch Berl. Tagebl. No. 84, „Nachklänge zur Kantfeier".

1. Gedächtnisfeier in der Stoa Kantiana. Am Freitag, dem 12. Februar, fand um 9 Uhr an der Grabstätte Kants in der wirkungsvoll geschmückten Stoa Kantiana eine ernste Feier statt, zu der sehr viele Teilnehmer erschienen, welche durch eine Allee von Tannenbäumen, Guirlanden und Flaggen, wie durch eine, dem grossen Philosophen eigens erbaute Via triumphalis vom Domplatz bis zum Eingang der Kapelle schritten. Es wurden Kranzspenden niedergelegt, mehrfach in Verbindung mit kurzen Ansprachen. Im Namen der Stadt Königsberg legte der Oberbürgermeister Körte einen Lorbeerkranz auf die steinerne Grabtafel zur Erinnerung „an den welterleuchtenden Geist". Im Namen der Universität sprach der Rektor Prof. Dr. Jeep; im Namen der Berliner Akademie, welche die Werke des Philosophen eben neu herauszugeben im Begriff steht, sprach Prof. Dr. Stumpf zu Ehren Kants, der „der deutschen Philosophie Kraft und Tiefe wiedergewonnen habe".

2. Enthüllung einer Kant-Gedenktafel an der „Zyklopenmauer" des Schlosses. Gegen 10 Uhr hatte sich an dieser Stelle eine zahlreiche Festversammlung zusammengefunden, in welcher die Spitzen der Zivil- und Militärbehörden und fast alle Notabilitäten der Stadt vertreten waren. Magistrat und Stadtverordnete waren *in corpore* anwesend, da die Gedenktafel eine Stiftung der Stadt ist. Ein verborgener Chor sang die Beethovensche Hymne „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre", worauf der Oberbürgermeister Körte eine längere, schwungvolle Ansprache hielt. „Uns galt es, da wohlgelungene Bildwerke sein äusseres Bild der Nachwelt überliefert haben, auch dem unsterblichen Wesen unseres grössten Bürgers ein würdiges Denkmal zu errichten. Besteht aber die Unsterblichkeit des Menschen in der Unverlöschlichkeit, in dem Fortwirken seines Geisteslebens, dann wird der Gedanke, eines der schönsten und bezeichnendsten Worte eines Geistesheroen der Nachwelt zu täglichem Nachdenken vor Augen zu halten, nicht unbedingt zu tadeln sein." Die Hülle fiel unter den Klängen des Mozartschen Weiheliedes: „O Isis und Osiris", und man erblickte eine schöne blanke Erztafel. Auf der sich nach

oben verjüngenden Tafel, unter den Strahlen einer aufgehenden Sonne im oberen Felde, zeigt sich in grosser lateinischer Schrift der Name des Philosophen und darunter unter einem Kranzgehänge im Stile der Friderizianischen Zeit Geburts- und Todesjahr sowie der bekannte Spruch aus der Kr. d. prakt. V. Die Inschrift der hohen, fast die ganze Höhe der Mauer einnehmenden, $2^1/_2$Meter grossen Tafel präsentiert sich in folgender Weise:

IMMANUEL
KANT
1724 * † 1804
Zwei Dinge erfüllen
das Gemüt mit immer neuer
und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter
und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt:
Der bestirnte Himmel über mir
und das moralische
Gesetz in mir.

Von der ganzen Enthüllungsfeier wurde natürlich auch eine Momentaufnahme gemacht (von dem photographischen Institut „Kopernikus"). Dass diese Aufnahme nachher in der Wochenschrift: „Die Woche" reproduciert wurde, ist in unserer „fortgeschrittenen Jetztzeit" ebenso selbstverständlich, als dass auch in Königsberg eine illustrierte Postkarte mit der Abbildung der Tafel zu haben war, wie auch ausserdem natürlich verschiedene Ansichtspostkarten, teilweise mit guten Reproduktionen von Kantporträts, zu haben waren.

3. Der Gedächtnisakt in der Universität. Der Hauptfestakt spielte sich um 11 Uhr ab im Auditorium maximum, das die glänzende und zahlreiche Versammlung kaum zu fassen vermochte. Palmen und Lorbeerarrangements schmückten die Kathedra, vor welcher die Schadowsche Kantbüste aufgestellt war. Der Chor „Ewiger, mächtiger, gütiger Gott" aus Haydns „Jahreszeiten" leitete die Hauptfeier ein. Hierauf hielt der Rector magnificus, Prof. Dr. Jeep, eine kurze Ansprache, in welcher er den Kultusminister Studt begrüsste „als den Hort deutscher Wissenschaft und deutscher Bildung auf hoher Warte". Der Kultusminister Dr. Studt begrüsste die Versammlung im Namen Sr. Majestät des Kaisers und Königs, welcher an diesem Ehrentage der Albertina herzlichst Anteil nehme. „In Kant ging uns ein neues Licht im Osten auf, das heute noch leuchtet und die suchende Menschenseele mit neuem Hoffen erfüllt . . . Wissen und Glauben, wie viel Unruhe und Not hat beides im wechselseitigen Widerstreit dem Deutschen schon gebracht! Da hat Kant Beides seiner Kritik unterzogen, er hat zwischen ihnen die Grenze aufgedeckt, und jedem, soweit menschliches Vermögen reicht, Weg und Ziel gewiesen. . . . Aus dem Streite der Meinungen ertönt auch heute noch Allen vernehmlich der klärende Ruf: Zurück zu Kant! Ist doch auch noch so Manches zu erforschen und zu ergründen in seinem umfassenden Geiste:

wie er selbst einmal gesagt hat, dass man ihn erst nach 100 Jahren werde recht verstehen können.“ In Erinnerung an Kant, „der so gerne die Wohlthätigkeit pflegte“, übergab der Minister der Witwenhilfskasse der Universität ein Kapital von 10000 Mark. Die Festrede hielt hierauf Professor Dr. Walter. Seine Festrede ist gedruckt (Königsberg, Gräfe & Unzer, 1904), und die KSt. haben über sie im vorigen Hefte IX. 519 berichtet, worauf wir unsere Leser verweisen. Der Redner gab im knappen Rahmen eines einstündigen Vortrags ein Gesamtbild der Kantischen Philosophie in klarer Übersicht und gemeinverständlicher Sprache. „Kant hat unsere Heimat ihrer weiteren Volksgemeinschaft dadurch erst recht zugeeignet, dass er sie aus einer wesentlich noch empfangenden geistigen Kolonialexistenz zu selbstbewusst schöpferischer Mitarbeit an jener Erhebung des deutschen Geistes berief, in der er selbst, auch andere bald nach sich ziehend, den Grössten ebenbürtig an die Seite trat.“ „Dass jeder philosophische Denker in selbsteigenem Gebrauche der Vernunft sozusagen auf den Trümmern eines anderen sein Werk erbaue, hat Kant als das unterscheidende Gesetz seiner Wissenschaft geltend gemacht. Aber auch, dass die Geschichte dieser Wissenschaft nicht nur von Trümmern Nachricht giebt, sondern sie ihrer Gestalt und ihrem Zusammenhalte nach einem Aufbau höherer Ordnung einzufügen weiss, hatte sich dem Tiefsinn Kants zuerst in voller Klarheit erschlossen.“ Auch in der Auffassung der Lehren Kants herrsche durchaus keine Einhelligkeit. Aber „je verschiedener die Gesichtspunkte sind, unter denen diese Ideen eine Beleuchtung erfahren, um so allgemeiner auch spricht sich das Bewusstsein der Notwendigkeit aus, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.“ Im übrigen gliederte er die Übersicht über die Kantische Philosophie nach den bekannten drei Gesichtspunkten: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Hierauf sprach im Namen der Berliner Akademie Prof. Dr. Stumpf. „In der Vereinigung der Tiefe der Forschung mit der Genauigkeit bleibt Kant unser Vorbild, wie das seine darin einst Leibniz gewesen ist. Eifersüchtig wollen wir darüber wachen, dass diese beiden Eigenschaften bleiben; dann wird es gut stehen um die deutsche Philosophie.“ Hierauf verlas der Oberbürgermeister Körte eine Adresse, welche die städtischen Kollegien an die Universität richteten, und in welcher sie der Universität ein Kapital von 10000 Mark überwiesen „mit der Bestimmung, dass die Zinsen dieses Kapitals jedesmal am Todestage Kants demjenigen Studierenden der hiesigen Universität zufallen sollen, welcher die nach dem Urteil der philosophischen Fakultät beste Arbeit über ein freigewähltes Thema eingereicht hat.“ Der Rektor nahm die Stiftung mit einigen Dankesworten an, mit dem Ausdruck der Freude, dass sich die Kant-Stadt in so engem Verhältnis mit der Kant-Universität fühle. Die Dekane der Fakultäten verlasen sodann die zu diesem Tage vollzogenen Ehrenpromotionen. Zu Ehrendoktoren der Theologie wurden ernannt u. a. Professor Dr. Dilthey-Berlin, Professor Dr. Günther Thiele-Berlin, Pastor Dr. Ernst Wyneken-Edesheim; zum juristischen Ehrendoktor Professor Dr. Kuno Fischer-Heidelberg, zu Ehrendoktoren der philosophischen Fakultät Professor Carlo Cantoni-Pavia, Professor Dr. Rudolf Stammler-Halle, Professor Dr. Edward Caird-Oxford. Anlässlich der Kantfeier wurden ferner durch

den Kultusminister die bekannten Kantforscher Oberbibliothekar Dr. R. Reicke und Privatgelehrter Dr. E. Arnoldt zu Professoren ernannt. (Letzterer hat die Ernennung abgelehnt.) Händels Chor „Hallelujah" aus dem „Messias" beschloss die erhebende Feier würdig.

4. Festbankett in der Palaestra. Nachmittags 4 Uhr fand im Festsaal der Palaestra Albertina ein Festessen statt, welches die Universität ihren Gästen gab, das durch Ausschluss der Presse einen ganz privaten Charakter trug. Es wurden natürlich verschiedene Reden gehalten, u. a. vom Minister Studt, Rektor Jeep u. s. w. Auch Begrüssungstelegramme liefen ein, u. A. von der „Kantgesellschaft" in Wien.

5. Festkommers. Sonnabend, den 13. Februar, abends, fand in dem festlich geschmückten grossen Saale der Palaestra Albertina ein grosser Kommers statt, der vor allem den Studierenden der Universität Gelegenheit geben sollte, auch ihrerseits in grösserer Anzahl an den Kantfeierlichkeiten teilnehmen zu können, da die Aula zu wenig Raum geboten hatte. Es waren wohl nahezu 1000 Personen anwesend, Gäste, Dozenten, Studierende und alte Herren u. s. w. Die Ansprache an die Studierenden hielt der zweite Ordinarius der Philosophie, Professor Busse. Er führte den Gedanken aus, dass Kant als „Lehrer im Ideal" der studierenden Jugend zum Vorbild für ihre wissenschaftlichen Bestrebungen dienen könne und solle. Die Rede, in welcher Gedanken mitklingen, welche in den KSt. I, 154 f. in Bezug auf den „Lehrer im Ideal" ausgeführt sind, wurde ausserordentlich beifällig aufgenommen, da sie in der That in sehr wirkungsvoller Weise Kants Lehre und Persönlichkeit den Studierenden vorführte. Sie findet sich abgedruckt in der Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 124, Heft 1, S. 1—9 (vgl. die Besprechung der auch separat erschienenen Rede im vorigen Heft der KSt. IX, 3 4, S. 519). An diese Rede schloss sich ein von Prof. Uhl verfasstes, den Manen Kants huldigendes Gedicht, und dieses bildete den Übergang und die Einleitung zu einem nach dem Entwurf von Kunstmaler Prof. Knorr gestellten lebenden Bilde: die überlebensgrosse Büste Kants, umgeben von den ihm huldigenden Figuren der Albertina und der Philosophie nebst Professoren in Talar, Studenten in Wichs u. s. w. Selbstverständlich wurden ausserdem noch viele Ansprachen gehalten, u. A. vom Minister Dr. Studt, vom kommandierenden General Dr. von der Goltz, von Prof. Stammler u. s. w. Ein Teil der Teilnehmer des Kommerses machte am Sonntag noch einen gemeinsamen Ausflug an die Samländische Küste — jedenfalls Kants äusserstes Reiseziel, wenn es überhaupt so weit gekommen ist.

6. Festschrift der Universität. Eine offizielle Sammlung von Abhandlungen von 15 Mitgliedern des Lehrkörpers war zum 12. Februar geplant. Dieselbe wurde aber zu diesem Tage nicht fertig und erschien erst im Oktober des Jahres. Der Inhalt des stattlichen Bandes (374 S.) ist daher nicht hier, sondern unten bei den Festschriften angegeben.

7. Kantausstellung. Die Firma Gräfe & Unzer (früher Kantersche Buchhandlung, mit welcher ja Kant in Verbindung gestanden hat) veranstaltete eine Kantausstellung, welche einen offiziellen Charakter erhielt nicht bloss dadurch, dass die kommunalen, provinzialen und staatlichen Behörden die in ihrem Besitz befindlichen Kantiana hergaben,

sondern auch dadurch, dass die Ausstellung durch den Rektor mit einer Ansprache eröffnet worden war, und zwar schon am Donnerstag, dem 11. Februar. Die Ausstellung war sehr gelungen arrangiert und sehr reichhaltig. Sie umfasst 1. die Gräfe & Unzersche Sammlung von Kant-Porträts, 2. die Manuskripte, Buchausgaben, Reliquien und bildlichen Darstellungen aus dem Besitze der Königl. Universitätsbibliothek, 3. den Besitz des Prussia-Museums, 4. der Stadtbibliothek und 5. des Stadtmuseums, sowie 6. Stücke aus Privatbesitz. Abbildungen des Philosophen waren vorhanden in Form von Stichen, Radierungen, Zeichnungen, Gemälden, Silhouetten, Gipsbüsten u. s. w., im Ganzen weit über hundert. Auch das Originalgemälde von Döbler aus dem Besitz der Totenkopfloge war da. Ferner vor allem das ausgezeichnete Kantporträt aus dem städt. Museum, welches die Stadt Königsberg im Jahre 1897 angekauft hat und das in Dresden aufgefunden wurde. [Die KSt. haben eine Abbildung dieses Porträts gebracht im Bande III, Heft 1/2, sowie im Festheft, IX, 1/2. Dieses weitaus beste Porträt Kants wird, nebenbei bemerkt, in Königsberg selbst zum Teil, wie es scheint, nicht in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt.] Ausserdem war eine Reihe moderner Kantbilder in verschiedenen Variationen und Ausführungen zu sehen. Auch die von uns im Festheft reproduzierte Plakette von A. Heinrich „Kant und Friedrich der Grosse“ war in grosser Bronzeausführung da; ferner Abbildungen von Kants Wohnhaus u. s. w.; dann das grosse Gemälde von Dörstling, Kant und seine Tischgenossen, das, wie wir in den KSt. VI, 112 f. erwähnt haben, von Stadtrat Professor Dr. Walter Simon veranlasst und der Stadt geschenkt worden ist; ferner viele Originaldrucke der Werke Kants, Manuskripte und Briefe desselben, nachgeschriebene Kollegienhefte, sowie eine Anzahl sonstiger interessanter Reliquien. Es waren auch die verschiedenen, in den KSt. erschienenen Abbildungen vertreten. Die Firma Gräfe & Unzer liess einen ausführlichen Katalog der Ausstellung drucken, welcher auch durch den Buchhandel zu beziehen ist und der auch für solche, die die Ausstellung nicht gesehen haben, sehr vieles wertvolles und noch nicht ausgenütztes Material enthält. Der Katalog umfasst auf 39 Seiten über 200 Nummern.

8. Schulfeiern. In den meisten der höheren Schulen fanden Gedenkfeiern statt, wobei mehrere auf die Bedeutung Kants und den Tag bezügliche Reden gehalten wurden. In einigen höheren Lehranstalten wurde der Vormittagsunterricht abgekürzt, um den Schülern Gelegenheit zu geben, Kants Begräbnisstätte zu besuchen.

9. Gedächtnisfeier des Goethebundes. Der Königsberger Goethebund feierte am Mittwoch, dem 10. Februar, im Festsaale der Palaestra Albertina den Erinnerungstag in zahlreicher Versammlung. Den Festvortrag hielt Direktor a. D. Richard Schultz. Er entwarf ein Lebensbild Kants, um zum Schlusse Kant als „Welterzieher“ zu feiern. Redakteur Dr. Goldstein las Stellen aus Kants Schriften vor, u. a. aus den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ sowie aus der Abhandlung „von der Macht des Gemüts“ u. s. w.

10. Feier im evangelischen Arbeiterverein. Die Festrede hielt Herr Prediger Konschell. Er führte aus, wenn auch zunächst

zwischen einem Arbeiter und dem grossen Denker ein ungeheurer Abstand vorhanden zu sein scheine, so dürfe der Verein doch nicht an der Feier vorübergehen, da Kants Wirksamkeit für unser Vaterland und für unsere Kirche von grösster Bedeutung gewesen sei. Angriffe, wie sie z. B. auf dem Ärzte- und Naturforscherkongress gegen die Religion gerichtet worden seien (von Ladenburg), wären unmöglich, wenn die Redner nur ein wenig von Kant wüssten u. s. w.

11. Kantfeier des Arbeiter-Bildungsvereins. Freitag Abend hatte sich dieser Verein in der Phönixhalle versammelt, um auch seinerseits den Manen Kants zu huldigen. Dr. Siegfried Stern berührte dabe den Konflikt Kants mit Wöllner und führte dann weiterhin aus, dass die konsequente Befolgung von Kants kategorischem Imperativ notwendig zum Sozialismus führe; denn Kant habe die Forderung erhoben, den Menschen niemals als Mittel zu benützen, sondern in ihm stets die ganze Menschheit zu achten u. s. w. „Genosse" Gottschalk bestritt diese Ausführungen mit Recht: denn sehr viele konsequente und wahre Kantianer seien durchaus nicht Sozialisten und brauchten es nicht zu sein.

12. Festartikel der Königsberger Zeitungen. Die bemerkenswerteste Huldigung für Kant in dieser Hinsicht bietet die „Sondernummer zum Gedächtnis des 100. Todestages Immanuel Kants" der Königsberger „Hartungschen Zeitung" (10 Folioseiten) mit den Bildern Kants von Becker und von Döbler, seinem Wohnhaus, sowie mit der Abbildung der am 12. Februar enthüllten Gedenktafel (nebst einem erläuternden Artikel von Prof. Dr. Busse); vgl. oben No. 2. Otto Schöndörffer schildert zuerst in einem schwungvollen Artikel Kants Leben, Kants Charakter und Kants Philosophie. Emil Arnoldt lieferte eine scharfsinnige Untersuchung „über die drei Formeln des kategorischen Imperativs in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'". Professor der Geschichte Franz Rühl schildert Kant als Geschichtsphilosophen. Redakteur Dr. Ludwig Goldstein schildert in einem Artikel „Vor hundert Jahren" Kants Tod und Begräbnis. Hierauf folgen „Stimmen der Gegenwart über Kant", zunächst aus dem Inland, wo wir folgenden, teilweise sehr interessanten Beiträgen und Aussprüchen begegnen: Reichskanzler Graf Bülow, Staatssekretär Posadowsky, Präsident des Reichsbank-Direktoriums Dr. Koch, Wilhelm Oncken, Albert Ladenburg, Richard Maria Werner, Friedrich Paulsen, Otto Liebmann, Ludwig Goldschmidt, Houston Stewart Chamberlain, Max Nordau, Robert Schweichel, L. Passarge, Max Grube, Ernst v. Possart, Josef Lewinsky. Hierzu kommen noch einige grössere Ausführungen, so von Eduard v. Hartmann, welcher Kant nur als Moralphilosophen gelten lassen will, von Dr. Richard M. Meyer-Berlin über „Kant und die deutsche Dichtung", von Paul Schlenther-Wien über die Sattlergasse in Königsberg (Kants Geburtsstätte). Last not least seien noch erwähnt zwei schwungvolle Gedichte von Felix Dahn und Rudolf v. Gottschall „An Immanuel Kant". Es folgen dann weiterhin „Stimmen der Gegenwart über Kant aus dem Auslande", voran ein Ausspruch des englischen Premierministers Lord Arthur J. Balfour. Die Äusserung des französischen Unterrichtsministers Chaumié, resp. seines Kabinettchefs de Monzie über „Kant in Frankreich" traf zu spät ein und ist abgedruckt in

der No. 72 der Königsberger Hartungschen Zeitung. Einen weiteren Nachtrag bietet No. 74 der Hartungschen Zeitung in einer ziemlich ausführlichen Äusserung des Prof. Felice Tocco-Florenz über Kant und Spencer. In der Festnummer selbst aber finden wir Aussprüche von M. Berthelot-Paris, Alfred Fouillée-Menton, Sully Prudhomme-Châtenay, Jules Claretie-Paris, Albert Sorel-Paris, d'Estournelles de Constant-Paris, Charles Beauquier, Joseph Reinach, Charles Richet-Paris, Gabriel Séailles-Paris, Yves Guyot, Frédéric Passy. Den Schluss bilden briefliche Äusserungen von Heinrich Prinz Schönaich-Carolath, Friedrich Spielhagen, J. V. Widmann und Paul Heyse über die Kantfeier. Ein Teil dieser Aussprüche sind von vielen Zeitungen nachgedruckt worden. — Die No. 70 der Hartungschen Zeitung enthielt ferner einen kleinen Artikel „Unbekanntes über Kant", Mitteilungen aus dem Handexemplar von Wasianskis Werk „Kant in seinen letzten Lebensjahren", das handschriftliche, bisher noch nicht publizierte Mitteilungen über Kant enthält.

Im Besitz der Hartungschen Zeitung befindet sich auch das „Königsberger Tageblatt, Volksblatt für Ostpreussen", das ebenfalls zum 12. Februar eine Gedächtnisnummer mit Abbildung herausgab. Dieselbe enthält ein Gedicht von Oskar Schwender an die Manen Kants, einen (auch von vielen anderen Zeitungen abgedruckten) Artikel von Paul Pasig „Der Weise von Königsberg", sowie einige Mitteilungen über Kants Tod und Begräbnis.

Auch die „Ostpreussische Zeitung" veranstaltete eine Sonderbeilage „Zu Kants Gedächtnis" mit drei Abbildungen. Dr. phil. Karl v. Flotow entwickelt in einem Fest-Artikel Kants Bedeutung und Grösse. Paul Sohr giebt Schilderungen „aus Kants Leben". Den Schluss bilden eine Anzahl von Kant-Aussprüchen.

Die Königsberger „Allgemeine Zeitung" feierte den Tag durch einen grossen feierlichen Leitartikel von Prof. Hermann Baumgart-Königsberg; in ihrer No. 76 brachte sie zwei amüsante Feuilletons „Kant und die Tafelfreuden", und „Kant und die Königsberger Studenten".

Auch das sozialdemokratische Organ für Ost- und Westpreussen, die „Königsberger Volks-Zeitung", feierte Kant in ihrer Weise. Sie brachte schon am 11. Februar ein kurz gefasstes Lebensbild Kants und eine gedrängte Gesamtdarstellung seines philosophischen Denkens und führte in ihrem Leitartikel zum 12. Februar „Kant und Wir" aus, dass die Sozialdemokratie die wahre Erbin Kants sei. „Sie werde ihm das herrlichste Monument errichten, das einem Menschen errichtet werden kann: Sie wird seinen Willen vollstrecken, seine Ideen verwirklichen, indem sie sein soziales Ideal: die Gemeinschaft gleichberechtigter, sich selbst verwaltender, freiwollender Menschen zu schaffen sich zum Ziele setzt." Diese Äusserung eines „gelegentlichen Mitarbeiters" wurde jedoch am 13. Februar durch die Redaktion selbst desavouiert und es wurde mit Recht konstatiert, dass der Sozialismus an und für sich in seiner wissenschaftlichen Begründung nichts mit Kant zu thun habe.

13. Nachfeier der Kantgesellschaft. Die Königsberger Kantgesellschaft hatte am Todestage Kants in der Stoa Kantiana einen Kranz niederlegen lassen, sonst aber keine Gelegenheit gefunden, an der offiziellen Festlichkeit teilzunehmen. Dieselbe benützte den 22. April, den

Geburtstag Kants, den sie alljährlich feiert (vgl. unsere Berichte in früheren Jahren), dazu, das Jubiläum des 100jährigen Todestages Kants nachträglich zu begehen. Der verdiente Förderer der Kantforschung, Herr Dr. Emil Arnoldt, übernahm in diesem Säkularjahre die Festrede. Er sprach über den ersten Teil der ersten Antinomie aus Kants Kr. d. r. V. Der Vortrag ist gedruckt in der Altpreuss. Monatsschrift, Bd. XLI, H. 3 u. 4, S. 234—256. Die Anregung zu der Feier gab der „Bohnenkönig" Dr. S. Cohn; neuer Bohnenkönig wurde Oberlehrer Prof. Dr. Alfred Döring.

Arnoldt will in seiner Rede die Kantische Antinomienlehre gegenüber den auf sie erhobenen Angriffen rechtfertigen. „Wenn es mir gelingt, im Sinne Kants und im Anschlusse an ihn auch nur den ersten Teil der ersten Antinomie in der Art zu rechtfertigen, dass ich seine Beweise für die Thesis wie für die Antithesis, wie er behauptet hat, als einleuchtend und unwiderstehlich darthue, so darf m. E. mit Recht das Präjudiz entstehen, dass auch seine Beweise für den zweiten Teil jener Antinomie, wie seine Beweise für die übrigen Antinomien bündig seien." So tritt er zunächst den Beweis für den ersten Teil der Thesis der ersten Antinomie an: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, sowie für den ersten Teil der entsprechenden Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit oder sie ist in Ansehung der Zeit unendlich. Arnoldt weist dann auf ein „bisher nicht genug beachtetes Faktum" hin, „welches Kants Ansicht von der Antithetik der reinen Vernunft in merkwürdiger Weise bestätigt. Denn Herbart und Schopenhauer stellten über die Antinomien diametral einander entgegengesetzte Behauptungen auf, und zwar so, dass Herbart im Allgemeinen die Thesen und deren Beweise, Schopenhauer dagegen die Antithesen und deren Beweise in Schutz nahm". Die „Dogmatiker" Herbart und Schopenhauer bestätigen so indirekt die Richtigkeit der Antinomien des Kritikers Kant. Der Redner schloss mit einer Aussicht auf den 22. April 1924, den 200jährigen Geburtstag Kants, und hofft, „dass die dann wohl verstandene und dann neu erstandene Philosophie Kants in dem Geistesleben zunächst der deutschen Nation ein Ferment bilde, das sich in den wissenschaftlichen Forschungen, den religiösen Bekenntnissen, den staatlichen Einrichtungen und den sozialen Bildungen wohlthätig und machtvoll auswirkt".

14. Eine weitere Nachfeier bildet der Festvortrag des Prof. Dr. L. Busse auf der Deutschen Lehrerversammlung in Königsberg, Pfingsten 1904. Seine Ansprache (gedruckt in der „Pädagogischen Zeitschrift") feiert vor dieser Lehrerversammlung Kant als den Lehrer der Menschheit, welcher theoretisch die Begründung und die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis festgesetzt und durch seine praktische Philosophie die Sicherung einer idealen Welt- und Lebensanschauung vollzogen habe. Vor allem sei nie eine erhabenere Begründung des Unsterblichkeitsgedankens in der Philosophie gegeben worden. Die Hervorkehrung des Begriffs der Persönlichkeit sei gerade für Lehrer von besonderer Wichtigkeit: denn der Lehrer müsse seine ganze Persönlichkeit einsetzen, um aus dem Kinde eine Persönlichkeit zu machen. Vor allem der Lehrer könne den Kantischen Satz würdigen, den Menschen niemals als Mittel, sondern immer nur als Selbstzweck zu betrachten.

B. Festfeiern ausserhalb Königsberg.

1. In **Berlin** hat die Universität selbst keine offizielle Feier veranstaltet, wie verlautet angesichts des Mangels einer geeignet grossen Aula. Eine solche Universitätsfeier wurde jedoch ersetzt durch die Feier, welche die Berliner Philosophische Gesellschaft im Berliner Rathause veranstaltet hat, und zu welcher eine Anzahl von Universitätsprofessoren nebst dem Rektor erschienen war und bei welcher auch die Regierung sich hatte vertreten lassen. Die Feier wurde durch Musik eingeleitet und beschlossen (Erkscher Chor). Die Denkrede hielt Universitätsprofessor Adolf Lasson. Die Rede ist im Druck erschienen: Immanuel Kant zu seinem 100jährigen Todestage, Berlin, Weidmann; auch wieder abgedruckt in den Philosophischen Aufsätzen, herausg. von der Philos. Gesellschaft zu Berlin zur Feier ihres 60jährigen Bestehens, Berlin, Weidmann 1904. Die KSt. werden voraussichtlich auf die Rede näher eingehen, weshalb nur einige Gedanken erwähnt seien. Der greise Redner begann, man habe gerade ihm als einem der Ältesten die Rede auf Kant übertragen, weil er mit den Anfängen seiner philosophischen Bildung noch in die Zeit zurückreiche, wo der Streit um Kant noch ein lebendiges Interesse hatte, während für die jüngeren Geschlechter Kant schon geschichtlich geworden sei. Aber auch heute herrsche der grosse Philosoph noch als ein Lebender überall da, wo Wissenschaft getrieben werde. Wir verdanken Kant das Wesentlichste: unsere Selbstbehauptung. Kant hat auf ganz neuem Boden ein neues Verhältnis des Menschen zur Welt begründet: die Herrschaft des Geistes. Darin bestehe der Idealismus. (Vgl. Vossische Zeitung No. 73, Berl. Tageblatt No. 79.)

Der Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstaltete eine Gedächtnisfeier in der Aula des Friedrich Wilhelm-Gymnasiums. Der Vorsitzende, Prof. Schmidt, betonte die Pflicht des Protestantismus, auch das Gedächtnis der grossen Geisteshelden zu pflegen, welche vom Ultramontanismus bitter gehasst werden. Den Festvortrag hielt Professor D. Dr. Kaftan über „Kant als Philosoph des Protestantismus". Über die im Verlag von Reuther & Reichard in Berlin erschienene feinsinnige Rede haben die KSt. berichtet IX, 521. Der Redner schilderte Aristoteles als den Philosophen der römisch-katholischen Kirche, Platon als den geistigen Führer der griechisch-katholischen Kirche und sagt von Kant: er gehört zu den grossen Lehrern der Kirche: denn er hat dem Kultursystem des Protestantismus die ihm entsprechende Philosophie gegeben. (Vgl. Vossische Zeitung No. 73.)

Die psychologische Gesellschaft versammelte ebenfalls ihre Mitglieder zu einer Kantfeier. Unter den Erschienenen befand sich Professor Zeller, einer der Erneuerer der Kantischen Philosophie in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts, dessen körperliche Frische nicht vermuten liess, dass er eben seinen 90. Geburtstag gefeiert hatte. Der Vorsitzende, Dr. A. Moll, entwickelte zunächst die Bedeutung Kants für das deutsche Geistesleben. Den Festvortrag hielt Professor Dr. Max Dessoir über Kant und die Psychologie. Bei aller Würdigung für Kants gewaltige, unsterbliche Verdienste glaubte er darauf hinweisen zu müssen,

dass Kant für die Psychologie nicht diejenige Bedeutung besitze wie für die übrigen Geisteswissenschaften. (Vgl. Vossische Zeitung No. 73.)

Die Humboldt-Akademie veranstaltete in der Aula des Königstädtischen Realgymnasiums eine Festfeier. Dozent Dr. Maximilian Runze hielt die Festrede. Im Anschluss an den Satz von Kuno Fischer „Kant richtig verstehen, heisst, ihn historisch ableiten", schilderte er zunächst Kants Entwickelung und die Entstehung der „Grundfrage der Kantischen Philosophie": so lautete das Thema des Vortrags. Die Grundfrage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" gliedert sich bekanntlich in 3 Unterfragen. In der ersten „Wie ist reine Mathematik möglich?" hat das „Wie" explikative Bedeutung. Ebenso in der zweiten „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" Bei der dritten Unterfrage „Wie ist Metaphysik möglich?" hat das „Wie" skeptische Bedeutung im Sinne von „ob". Der Redner schloss mit den Worten Kants: „So viel ist aber gewiss: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche." (Vgl. National-Zeitung No. 104.)

In der Lessing-Gesellschaft sprach Professor Dessoir über „Kants Bedeutung für die Gegenwart".

In der Treptower Sternwarte hielt Direktor Dr. Archenhold einen Vortrag über das Thema „Die Kant-Laplacesche Entstehungshypothese unseres Planetensystems".

Bei der Kantfeier des Berliner Handwerker-Vereins sprach Dr. Apel über „Kants Persönlichkeit und Denken".

2. Dresden. Die Königl. technische Hochschule veranstaltete eine offizielle Feier in der Aula, welche nach den Intentionen des Professors Schumacher künstlerisch ausgeschmückt war. Die Festrede hielt Professor Dr. Fritz Schultze, welcher bekanntlich schon seit vielen Jahren in Dresden den Neukantianismus energisch vertritt und dessen kräftigem Eintreten auch die „Kantstiftung" einen sehr namhaften Beitrag aus Dresden verdankt. Die Rede ist zum Teil abgedruckt in der Sonntagsbeilage zum Dresdener Anzeiger vom 14. Februar. Der Redner unterscheidet Systeme der Schwäche, in denen der Mensch als ein wertloses Objekt der stofflichen Welt betrachtet wird, wodurch der Wille geschwächt wird; und andererseits Systeme der Kraft, in denen der Mensch als wertvolles Subjekt einer geistigen Welt betrachtet wird. Jene betrachten den Menschen vorzugsweise quantitativ, diese vorzugsweise qualitativ. Der qualitativ denkende Leibniz erhebt die Individualität zum Urprinzip des Weltalls, während der quantitativ denkende Spinoza ihr gänzlich ratlos gegenüberstehe. Kants System gehört zu den Systemen der Kraft. Redner entwickelt dann zunächst Kants naturwissenschaftliche Bedeutung (kosmologische Hypothese, Begriff der Entwickelung, energetische Naturanschauung u. s. w.) und behandelt dann Kants Lösung der 6 Haupt- und Grundfragen: der erkenntnistheoretischen, der moralischen, der religiösen, der rechtsphilosophischen, der teleologischen und der ästhetischen. Die Lösung aller dieser Fragen habe Kant bewirkt durch Unterscheidung des individuellen Selbst und des wie ein oberes Stockwerk sich darüber erhebenden überindividuellen allgemeinen Selbst (Gattungsselbst, Gattungsvernunft). In diesem überindividuellen Ich liegen die allgemeingiltigen

logischen, sittlichen, ästhetischen Normen. Kant habe damit das Reich der kritischen Vernunftherrschaft begründet. Der Redner schloss mit Humboldts Wort auf Kant: „Er hat eine Reform gestiftet, wie sie die Geschichte der Menschheit nie wieder aufweist."

Die Litterarische Gesellschaft veranstaltete im Musenhaus eine Festfeier, bei welcher Professor Dr. Simmel aus Berlin die Rede hielt. Er stellte die Persönlichkeit, dass Ich, als den festen Pol in der Vielheit der Erscheinungen in dreifacher Hinsicht, in erkenntnistheoretischer, sittlicher und religiöser Beziehung hin.

Der Litterarische Verein veranstaltete „zum Besten der Kantstiftung" mit grossem Erfolg Sonntag, den 7. Februar, eine Matinee: „Feier zur Erinnerung an Immanuel Kants Todestag". Der Vorsitzende, Professor Dr. Zschalig, sprach einleitende Worte. Die Festrede hielt Privatdozent der Philosophie Dr. Bruno Bauch aus Halle. Der Titel des Vortrags war: „Kant und unsere Dichterfürsten". Die Rede ist abgedruckt in der Beilage z. Allg. Zeitung, No. 47, Freitag, 26. Februar. Während die Dichter Klopstock, Gleim und Herder im Gegensatz zu Kant standen, stellten sich unsere grössten Dichter Goethe und Schiller positiv zu dem Königsberger Weisen. Allerdings assimilierte Goethe nur dasjenige von Kants Lehre, was sich in seine wesentlich spinozistische Lebensanschauung ohne Zwang fügte. Wenn aber Goethe die Persönlichkeit als höchstes Glück der Erdenkinder preist, so ist das weniger Spinozistisch als Kantisch empfunden und gedacht. Am längsten verweilte der Redner natürlich bei Schiller, wobei er besonders die Lehre Kants vom Mechanismus des Naturgeschehens einerseits und der Zweckmässigkeit andererseits und damit zusammenhängend die Lehre Kants von Notwendigkeit und Freiheit behandelte. Zum Schluss berührte der Redner noch die Verwandtschaft Kants und der Klassiker in der Auffassung des Genies und der Kunstphilosophie überhaupt. Anschliessend wurden „Kantische Dichtungen" Schillers sowie einige philosophische Gedichte Goethes von Hofschauspieler A. Winds deklamiert Der Verlagsbuchhändler Heinrich Minden hatte in dem Saale eine Sammlung von Kantreliquien ausgestellt.

3. In **Memel** fand in der Aula des Luisengymnasiums eine Feier statt, bei welcher Oberlehrer Dr. Lagenpusch die Rede hielt. Es folgten darauf Deklamationen, u. a. die „Worte des Glaubens" von Schiller und das Gedicht Johannes Kant von Schwab. Die Rede ist gedruckt in der 2. Beilage zu No. 50 des „Memeler Dampfboot". Die Rede nimmt zunächst Bezug darauf, dass Kants Vater in Memel geboren ist, und schliesst sich im Übrigen teilweise an Paulsen und Chamberlain an. Von Kants Persönlichkeit heisst es u. a.: „Er gehört zu den wenigen Männern, die es verstehen, alles von sich fern zu halten, was ihre innere Harmonie stören könnte — auch eine grosse Weisheit." Kant habe das *bien raisonner* Friedrichs des Grossen zur Geltung gebracht. Er habe darunter verstanden, dass die Jugend nicht zu frühe „vernünfteln lernen solle ohne genaue historische Kenntnisse", und habe deshalb vor Allem Wert gelegt auf Verbreitung naturwissenschaftlicher, geographischer, anthropologischer Kenntnisse, um „der Ausbildung der Talente die einzig zweckmässige Richtung zu geben". Als Schriftsteller zeige Kant juristischen Verstand:

er gebe seinen Problemen eine juristische Fassung, er formuliere sie als streitige Rechtsfragen und erörtere sie in dieser Weise. Gegenüber fremden Systemen zeige Kant wie alle echten Genies ein herrisches Wesen. Er biege sie zu seinen Zwecken um. Über seinen Schriften seit 1781 liege ein furchtbarer, tiefer, Ehrfurcht gebietender Ernst ausgebreitet. Im Übrigen hebt der Verfasser die Ähnlichkeit von Kants Lehre mit der von Sokrates und von Christus hervor. Die Rede schliesst mit den Worten: „Vielleicht rüttelt diese Kantfeier unsere Generation aus dem dogmatischen Schlummer auf. Erreicht das diese Gedenkfeier, dann hat sie ihren Zweck erreicht."

4. In **Tilsit** veranstaltete der Litterarische Verein eine Feier, bei welcher Frau Professor Krüger ein Lebensbild Kants entwarf, worauf eine Erläuterung verschiedener Kantischer Begriffe folgte.

5. In **Weblau** in Ostpreussen feierte das Gymnasium den Tag durch eine Gedenkrede des Oberlehrers Scheibert.

6. In **Graz** feierte nicht die Universität als solche den grossen Denker; aber Universitätsprofessor Dr. Spitzer sprach in seiner Vorlesung über Psychologie ausführlich über Kants Bedeutung für die Philosophie und insbesondere für die Psychologie. Kant stehe zwar dem ganz ferne, was man Psychologismus nenne; er habe aber die Psychologie zunächst als empirische Seelenforschung wesentlich gefördert, zunächst durch seine Theorie des Bewusstseins, sodann durch seine neue Klassifikation der Seelenvorgänge in Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen; endlich habe er auch psychologische Spezialfragen durch seinen Scharfsinn gefördert, z. B. die Affektenlehre in seiner Anthropologie. Noch wichtiger sei aber seine Bedeutung für die spekulative Psychologie, indem er den Monismus in der einzig haltbaren Form begründet habe: die Materie, die bloss die Eigenschaften der Ausdehnung, Bewegung und Grösse habe, könne als solche Vorstellungen, Gefühle und den Willen nicht hervorbringen, sei aber auch nur Erscheinung eines Dinges an sich, welches sehr wohl zugleich Träger oder Erzeuger unseres Bewusstseins sein könne. Der Urheber der kritischen Philosophie habe sich um die Wissenschaft von der menschlichen Seele die grössten Verdienste erworben.

7. In **Wien** veranstaltete die Philosophische Gesellschaft welche auch der „Kantstiftung" einen namhaften Beitrag zugewendet hat, im Festsaale der Universität eine Gedächtnisfeier, welche durch die Anwesenheit des Rektors und des Senates zugleich einen offiziellen Charakter erhielt und zur Universitätsfeier gestempelt wurde. Zuerst sprach Professor Jodl einleitende Worte zu Ehren Kants und seines Jüngers K. L. Reinhold, eines Wieners, der als Erster 1787 Kantische Philosophie an einer deutschen Hochschule lehrte. Die Festrede hielt sodann Professor Dr. Wilh. Jerusalem über „Kants Bedeutung für die Gegenwart". Die Rede, welche im Druck erschienen ist (Wien, W. Braumüller), ist auszugsweise wiedergegeben in den KSt. IX, 530 f.

Die Wiener Kantgesellschaft (gegründet 30. Dezember 1902, Obmann Ingenieur Dr. phil. Otto Bryk, Obmann-Stellvertreter, früher Dr. O. Weininger, jetzt Dr. O. Ewald, Sekretär Emil Lucka) veranstaltete eine Kantfeier am 6. Februar; zuerst redete Dr. Bryk über „Kant und die

Naturwissenschaft", und sodann Herr Dr. Ewald über „Kants Bedeutung für die Gegenwart".

In der Grillparzer-Gesellschaft sprach Privatdozent Dr. Emil Reich über den Einfluss Kants auf Grillparzer,

Die Sozial-wissenschaftliche Vereinigung veranstaltete eine Nachfeier, bei welcher Oberlehrer Dr. Vorländer aus Solingen einen Vortrag hielt über: „Marx und Kant".

Im „Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein" fand am 9. Februar eine Feier statt. Die Gedenkrede hielt Dr. Max Adler. Dieselbe ist im Druck erschienen: „Immanuel Kant zum Gedächtnis!" (Wien, Deuticke 1904, 47 S. als Sonderausgabe aus dem Februarheft der von Engelbert Pernerstorfer herausgeg. Monatshefte: „Deutsche Worte".)

Im „Wiener Volksheim" hielt am 13. Februar Privatdozent Dr. Robert Reininger eine Gedächtnisrede auf Kant. Dieselbe findet sich gedruckt in dem „Wissen für Alle. Volkstümliche Vorträge und populärwissenschaftliche Rundschau", Jahrg. IV, No. 9 und 10.

8. In **Tübingen** veranstaltete die philosophische Fakultät eine Feier, bei welcher Professor Dr. Heinrich Maier die Gedächtnisrede hielt. Dieselbe ist nicht gedruckt. Wir berichten über sie nach dem „Schwäbischen Merkur" No. 73. In Kants philosophischer Entwickelung habe Newton im Laufe der Zeit über Wolff den Sieg davongetragen. In der Kr. d. r. V. habe Kant einen neuen Wirklichkeitsbegriff begründet. Sein Hauptverdienst sei, trotzdem er selbst noch teilweise im Banne der Aufklärung gestanden habe, die Überwindung des Intellektualismus der Aufklärung durch den praktischen Primat. Das Ergebnis der Erkenntniskritik Kants habe etwas Niederdrückendes, worein wir uns aber finden müssen: eine letzte abschliessende Lösung der Welträtsel ist uns versagt. Allein ein sicheres Bewusstsein um die Grenzen unserer Kraft ist zugleich eine Quelle der Kraft. Denn es richtet unser Streben auf erreichbare Ziele. und dieses Bewusstsein hat uns Kant gegeben.

9. In **Frankfurt a. M.** veranstaltete das Freie deutsche Hochstift eine akademische Feier im Saale des Hochschen Konservatoriums. Die Festrede hielt Professor Dr. Adickes aus Münster (jetzt Tübingen) über „Kant als Ästhetiker". Die Rede ist nicht gedruckt. Einen Auszug enthält der Frankfurter „General-Anzeiger" No. 39. Kants Einfluss sei gegenwärtig noch grösser als vor 100 Jahren. Die Grösse Kants zeige sich vor allem darin, dass, obgleich er selbst den schönen Künsten ziemlich fremd gegenübergestanden sei, er doch der Ästhetlk neue Anstösse gegeben habe. Ja, erst durch Kant habe die Ästhetik sich ein Heimatrecht in der Philosophie erworben.

10. In **Darmstadt** veranstaltete der Zweigverein der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur eine Gedächtnisfeier, bei welcher Professor Dr. Staudinger die Rede hielt. Sie ist nicht gedruckt; einen Auszug giebt der Darmstädter tägliche Anzeiger No. 38. Kant habe nicht Philosophie, sondern Philosophieren lehren wollen; er habe eine Methode geben wollen, nicht die Sache. Die jetzige Zeit habe diese Methode auf neue Probleme angewendet, speziell auf die ethisch-politisch-juristischen. Kant selbst habe übrigens schon wichtige Verfassungsprobleme theoretisch

behandelt. Hoffentlich gehe man jetzt in Staat und Recht auf Kant zurück, so dass sein Todestag ein Tag der Auferstehung für ihn werde.

Der Verein für Kunst, Wissenschaft und Litteratur veranstaltete eine Feier zum Gedächtnis Kants, bei welcher Privatdozent Dr. Schrader den Festvortrag hielt.

11. In **Löbau** in Sachsen veranstaltete der Humboldt-Verein eine Kantfeier. An zwei Abenden sprach Pastor primarius Dr. Katzer, welcher auch früher schon in Löbau vielbesuchte Kantvorträge gehalten hat, über Kant und die moderne Weltanschauung. Am ersten Abend entwickelte der Redner Kants theoretische Weltanschauung, am zweiten Abend Kants praktische Philosophie. Detaillierte Berichte liegen nicht vor; einen kurzen Bericht schliesst eine dortige Zeitung mit den charakteristischen Worten: „So erscheinen die Vorträge des Herrn Dr. Katzer über Kant geradezu als eine sittliche That. Die Geschichte unserer Tage wird bemerken, wie mit dem Auftreten des Herrn Primarius Dr. Katzer in der Lausitz die religiösen Vorstellungen daselbst eine glückliche Läuterung erfahren haben und zwar in dem Geiste Kants. Mit Kant wird es gelingen, die materialistischen Anschauungen der Sozialdemokraten und Spiritisten ebenso zu überwinden wie die Dogmen der Buddhisten."

In Löbau i. S. veranstaltete ferner die Lehrerschaft des Löbauer Schulaufsichts-Bezirks eine Feier, bei welcher Pastor prim. Dr. Katzer über Kant und seine Bedeutung für die Pädagogik sprach. Die Rede ist nicht gedruckt; wir berichten über sie nach der Oberlausitzer Dorfzeitung No. 6. Der Redner entwickelte zunächst, was Kant geleistet habe in Beziehung auf die Erziehung der Menschheit durch seine Kr. d. r. V. und die Kr. d. prakt. V. „Hat sich der Mensch der Welt denkend bemächtigt, so muss er danach trachten, sich durch sein Handeln siegreich über sie emporzuheben." Zu diesem Zweck empfiehlt Kant 3 Stufen der Erziehung: 1. dem Zögling ein Urteil darüber beizubringen, was gut und böse ist; 2. der Zögling lerne die allgemeine Gesetzmässigkeit kennen, unter der die ganze Menschheit steht; 3. der Zögling lerne das moralische Gesetz in seiner Brust verstehen, die Pflicht. Man rede freilich heute viel zu viel von einem Kampf ums Recht, aber zu wenig von der Pflicht. „So lange der Mensch eine Pflicht erfüllt, so lange ist er stark genug, alle Misshelligkeiten zu überwinden."

12. In **Plauen i. V.** veranstaltete der Zweigverein des Evangelischen Bundes eine Feier im Freundschaftssaal, bei der Pastor prim. Dr. Katzer aus Löbau i. S. den Festvortrag hielt, über den wir nach dem „Vogtländischen Anzeiger" No. 25 kurz berichten. Der Redner sprach über die beiden Geisteshelden Luther und Kant; er zeigte zunächst im ersten Teile manche Ähnlichkeiten des Lebens und Charakters beider in kleinen Zügen und Episoden; andererseits die wesentlichen Unterschiede in Leben und Charakter. Beide waren „Kampfnaturen in des Wortes schönster Bedeutung". Im zweiten Teile schilderte der Redner die innere Verwandtschaft der beiden Geistesheroen. „Beide Männer waren einzig in den Grundideen ihrer Geistesrichtung, in der Anschauung über die menschliche Vernunft und der Betonung des Willens. Luther und Kant haben uns grosse Aufgaben hinterlassen, an deren Erfüllung wir arbeiten müssen."

13. In **Pirna** veranstaltete die Ephoralversammlung der Geistlichen der Umgebung eine Feier, bei welcher Pastor prim. Dr. Katzer aus Löbau i. S., der auch Mitglied der „Kantgesellschaft“ ist, über die Philosophie Kants gesprochen hat. Ein Bericht liegt nicht vor.

14. In **Bonn** veranstaltete die Universität eine Feier, welcher auch der Prinz Eitel Friedrich anwohnte. Die Festrede hielt Professor Dr. Benno Erdmann. Sie ist gedruckt erschienen im Verlag von F. Cohen in Bonn; die KSt. haben über dieselbe berichtet IX, 523. Wir heben daraus den Gedanken hervor: entgegen der auf Grund der heutigen materialistischen wirtschaftlichen Geschichtsauffassung entstandenen Anschauung, der zufolge die Geistesarbeit selbst der hervorragendsten Denker nichts weiter sei als der Ausdruck der geistigen, sozialen, schliesslich sogar wirtschaftlichen Bewegung der breiten Volksmasse, haben wir gerade in Kant den überragenden Geist zu verehren, der wie kaum ein zweiter aus originaler Gedankenarbeit heraus auf das Kulturleben der Menschheit gewirkt habe.

15. In **Kiel** veranstaltete die Christiana-Albertina eine Gedächtnisfeier, bei welcher Professor Dr. Götz Martius (Mitglied der „Kantgesellschaft“) die Rede hielt. Sie ist gedruckt erschienen (bei Lipsius & Tischer in Kiel); die KSt. berichten über sie IX, 529 f. Kant habe mit Recht gesagt, dass er hundert Jahre zu früh aufgetreten sei. Selten habe sich ein Wort so bestätigt wie diese Behauptung. Das Dauernde in Kants Ideenwelt komme erst jetzt voll zur Geltung. Kant sei Vollender und zugleich Zerstörer des Rationalismus. Nach Kants Auffassung ist das Sittengesetz nicht von Gott stammend, aber zu Gott hinführend. Alle Schöpfungsgeschichte ist Mythe; aber der Schöpfungsgedanke sei notwendig. Kant trifft hierin mit dem Geist des Protestantismus zusammen. Die Kantische Philosophie sei eine Philosophie des Friedens, in der Wissen und Glauben sich vereinigen. Wenn man sich frage, wie sich Kant zu den modernen sozialen Problemen gestellt haben würde, so ist gewiss, er würde jede Bevorzugung eines Standes nachdrücklich verurteilt haben. Aber ebenso sicher hätte er die positiv sozialistischen Ideen abgewiesen.

16. In **Erlangen** veranstaltete die Universität eine Feier, bei welcher Professor Dr. Richard Falckenberg (Mitglied der „Kantgesellschaft“) die Rede hielt (gedruckt von Jung & Sohn in Erlangen). Einen ausführlichen Bericht brachten die KSt. IX, 531 f. Falckenberg schildert bes. eingehend die Vielseitigkeit der Impulse, die für unser ganzes gegenwärtiges Geistesleben von Kant ausgegangen sind, und berührte auch dessen Beziehungen zur Erlanger Universität.

17. In **Jena** versammelte sich die Universität in der Kollegienkirche, um den Festvortrag von Professor Dr. Otto Liebmann (Mitglied der „Kantgesellschaft“) zu hören. (Der Vortrag ist erschienen in Strassburg bei Trübner; die KSt. berichten über ihn IX, 525 f.) Der Redner sprach zunächst von der Bedeutung Jenas als der eigentlichen Kantischen Universität und ihrem hervorragenden Anteil an der Ausbreitung und Weiterfortbildung der Kantischen Philosophie. Er führte in die Gedankenwelt Kants ein an der Hand seiner Hauptwerke. Einen stimmungsvollen

Schluss gab der Redner seinem Vortrag durch eine poetische Huldigung für den grossen Toten, indem er das in dem Festheft der KSt. zum Eingang abgedruckte Festgedicht auf den 12. Februar 1904 wirkungsvoll vortrug.

18. Die **Heidelberger** Carolo-Ruperta hielt eine Festfeier am 12. Februar, Abends 7 Uhr. Die Festfeier wurde eingeleitet durch Bachs Passacaglia. Die Festrede hielt Professor Dr. Windelband. Sie ist erschienen in Heidelberg bei C. Winter; die KSt. berichten über sie IX, 520 f. In der Erkenntnistheorie habe Kant nach mancherlei Umkippungen Stellung gefunden zu dem fundamentalen Gegensatz der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. In der Ethik kehre ein ähnlicher Gegensatz wieder zwischen Neigung und Pflicht. Mit der Aufstellung des kategorischen Imperativs wird Kant der siegreiche Gegner jener billigen Moral, die gern und willig ihren Tugenddienst verrichtet, dabei aber die Hand ausstreckt, ob dabei vielleicht noch etwas von Glück abfällt. Niemand hat vorher höher von der Würde der Persönlichkeit gedacht, und niemals ist das Leben der Persönlichkeit strenger unter ein unpersönliches Gesetz gebeugt worden. Kant versteht alles wirkliche Menschenleben als die Arbeit des sittlichen Willens, sich in dem widerstrebenden Reiche der Sinnenwelt zu verwirklichen. Für ihn bleibt das Menschenlos ein nie endendes Ringen, kein freudloses Thun oder seufzendes Tragen, sondern die vom Errungenen zu neuem Erringen rastlos fortschreitende Selbstbethätigung. Das Endziel ist die Gestaltung der Sinnenwelt nach den Zwecken der Vernunft oder, wie Kant sich ausdrückt, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden.

19. In **Halle** feierte die Universität den Tag durch eine Festrede von Professor Dr. Alois Riehl (Mitglied der „Kantgesellschaft“) (erschienen bei Max Niemeyer in Halle a. S.). Einen Auszug der Rede brachten die KSt. IX, 526 f. Kant habe noch in seinen letzten Lebenstagen, als ihm sein Gedächtnis geschwunden sei, neue Werke geplant, und „tantalisch“ war sein Schmerz, nicht mehr die Kraft zu ihrer Ausführung zu besitzen. Aber durch das, was er uns hinterlassen, ist er ein unsterblicher Lehrer der Menschheit geworden. Was er selbst einst prophetischen Geistes vorausgesehen hat: jetzt, nach 100 Jahren, wird er erst recht verstanden. Der Ruf „Zurück zu Kant!“ begann auf die Anregung eines Helmholtz, der versuchte, die Fortschritte des Naturerkennens mit der Lehre Kants zu verbinden. Diese Rückkehr war ein Fortschritt, kein Rückschritt. So wurde der Faden geknüpft, der Naturerkenntnis und Philosophie wieder verbinden sollte. Kant habe selbst als Naturforscher eine Fülle neuer Gedanken entwickelt. Er wagte den zweiten Versuch einer physischen Kosmogonie nach Descartes. Er hat die Welt, wie sie sich den Sinnen darstellt, zuerst geschaut, ehe er die Form der Anschauung entdeckte. In seiner Kr. d. r. V. kämpft er gegen zwei Fronten, gegen reine Empirie und gegen Metaphysik. Durch die Form seiner Fragestellung ist er im Stande, nach beiden Seiten zu siegen. Kant hat das rechte Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft gezeigt: die Philosophie ergänzt die wissenschaftliche Forschung, aber sie ersetzt sie nicht, In der Autonomie des mit der Vernunft identischen Willens findet er die

Selbstgesetzgebung. Diese Freiheit der Vernunft bedeutet nicht Indeterminismus, sondern Abhängigkeit von objektiven Gründen. Im geistigen Reiche der Sittlichkeit waltet das Moralgesetz unabhängig, da es sich selbst Zwecke schafft. Hier kann der Mensch sich über die Sinnenwelt erheben; er zwingt sie zu seinen Füssen durch die sittliche Persönlichkeit, die ihm allein durch die Vernunft zukommt. Diese Persönlichkeit ist der wahre Wille zur Macht. Die Moralphilosophie eines Nietzsche, die wie ein Gewitter sich über veraltete Anschauungen entlade, lenke die Blicke zurück zur Erforschung des sittlichen Bewusstseins, zurück zu Kant.

Die Philosophische Gesellschaft zu Halle a. S. (Akad. Verein) veranstaltete an demselben Abend eine Feier, bei welcher Privatdozent Dr. Bruno Bauch (Mitglied der „Kantgesellschaft") den Festvortrag hielt über die Persönlichkeit Kants. Der Vortrag ist gedruckt erschienen in der Festschrift der KSt. IX, 196—210.

Eine Nachfeier veranstaltete die Lateinische Hauptschule der Franckeschen Stiftungen, indem bei der Feier zur Entlassung der Abiturienten am 27. Februar Direktor Dr. Rausch (Mitglied der „Kantgesellschaft") eine Rede hielt, in welcher er den scheidenden Jünglingen die Lebensbilder der grossen Philosophen „Sokrates und Kant" vorführte. Die Rede ist gedruckt in den „Deutsch-evangelischen Blättern", Mai 1904 und auch separat erschienen im Verlag von E. Strien in Halle a. S. In knappen Zügen wies Rausch auf den Parallelismus in Leben und Lehre dieser Männer hin. Er verglich die Perikleische Zeit, in welcher Sokrates erstand, mit der Fridericianischen, welcher Kant entstammte. Er verglich den Prozess gegen den 70jährigen Sokrates mit dem Zensurkonflikt Kants und dem Einschreiten des Ministers Wöllner und des Königs Friedrich Wilhelm II. gegen Kant und wies auch darauf hin, wie beide im Einklang mit ihrer Lehre, ohne sich etwas zu vergeben, sich willig der Autorität des Staates fügten, führte weiter aus, wie beide mit den scharfen Waffen der Kritik das Schein- und Halbwissen ihrer Zeit bekämpften. In beiden zeigt sich endlich der Gegensatz von Wissenschaft und Religion versöhnt, so dass sie auch der heutigen Jugend treue Führer durchs Leben sein können.

Eine weitere Nachfeier des 100jährigen Todestages Kants fand in Halle statt am 22. April, dem Geburtstage Kants. An diesem Tage wurde die konstituierende Versammlung der Kantgesellschaft abgehalten, zu welcher im Festheft der KSt. IX, 1|2, S. 344 ff. ein Aufruf „An die Freunde der Kantischen Philosophie" ergangen war. Die Festfeier begann mit einer Begrüssungsrede von Professor Vaihinger, in welcher derselbe auf die nahen Beziehungen zwischen Kant einerseits und Halle andererseits hinwies. Er erinnerte zunächst an die rein äusserlichen Zufälle, dass Kant zweimal durch den Minister von Zedlitz nach Halle berufen wurde, ohne diesem Rufe zu folgen, sowie daran, dass die Kr. d. r. V. in Halle in der Gebauer-Schwetschkeschen Buchdruckerei gedruckt worden ist. In Halle erstand der Kantischen Philosophie zunächst ihr heftigster Gegner, der Vertreter des Leibnizschen Dogmatismus, Eberhard. Aber nach kurzem Kampfe siegte auch in Halle wie anderwärts die Kantische Philosophie und fand in Jakob, Maass, Beck, Niemeyer und Anderen energische und einflussreiche Vertreter, und jetzt ist in Halle, nachdem schon

Haym immer auf Kant hingewiesen hatte, die Kantische Philosophie mehrfach vertreten. — Nach dem Vortrag der Sonate op. 1 von J. Fr. Herbart, dem Nachfolger auf Kants Lehrstuhl in Königsberg, wurde der bis dahin gesammelte Fonds der Kantstiftung in der Höhe von 15000 M. an den Kurator der Universität Halle, Geh. Reg.-Rat G. Meyer übergeben. Es folgte darauf der Festvortrag von Privatdozent Dr. B. Bauch „Kant und die deutschen Dichterfürsten". Über die darauf erfolgte Konstitution der Kantgesellschaft haben die KSt. IX, 3/4, S. 568 ff. berichtet. Mit der Feier war eine Kantausstellung verbunden: Kantautographen, Kantbilder, Kantbüsten, erste Drucke, Festschriften u. s. w. (vgl. den Bericht über dieselbe in der Saale-Zeitung vom 25. April 1904, No. 192).

Noch eine dritte Nachfeier fand schliesslich am Ende des Jubiläumsjahres in Halle statt, indem der Vortragsclub „Vespertina" sich am 9. Dezember durch Professor Dr. Uphues entwickeln liess, „Was wir von Kant lernen können". Die Rede erscheint im Druck.

20. In **Würzburg** veranstaltete die Alma Julia-Universität einen Festaktus, bei welchem zunächst der Prorektor Professor Dr. Kunkel eine einleitende Ansprache hielt. Die Festrede war Professor Dr. Külpe übertragen. Beide Reden liegen gedruckt vor (Würzburg, H. Stürtz); s. den Bericht der KSt. IX, 529. Es wurde bei der Gelegenheit daran erinnert, dass an der Würzburger Universität zuerst die Kantische Erkenntnislehre zum Gegenstand einer eigenen Disziplin gemacht wurde. Der Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, ein begeisterter Anhänger der Kantischen Philosophie, entsandte im Jahre 1792 eigens den Prof. Matern Reuss (vom Orden der Franziskanerminoriten) nach Königsberg, um die Kantische Lehre an der Quelle zu studieren und später in Würzburg vorzutragen. Später wirkte in Würzburg im Sinne des Kantischen Rationalismus der Philosoph Paulus.

21. Die Universität **Marburg**, an welcher seit Jahrzehnten das Kantstudium durch den Einfluss Friedrich Albert Langes, Cohens und Natorps ja besonders blüht, veranstaltete eine Feier, bei welcher Professor Cohen, eilig von der Königsberger Feier zurückkehrend, die Festrede hielt. Dieselbe ist gedruckt (Marburg, Elwert), einen Auszug brachten die KSt. IX, 527.

22. Die Universität **Breslau** veranstaltete eine Feier, bei welcher die Festrede dem Professor Dr. Freudenthal übertragen war. Die Festrede liegt gedruckt vor (Breslau, Marcus); die KSt. haben über sie berichtet IX, 524.

23. Die Universität **München** feierte den Tag durch eine Rede von Professor Dr. Lipps, welche in der Monatsschrift „Deutschland" II, 673 ff. gedruckt vorliegt. Vgl. den Bericht der KSt. IX, 522 f.

24. In **Posen** veranstaltete die Akademie eine Feier, bei welcher der Rektor, Professor Dr. Eugen Kühnemann (Mitglied der „Kantgesellschaft"), den Vortrag hielt. Derselbe ist abgedruckt im „Kunstwart" XVII, Heft 11, S. 618–627. Vgl. den Bericht in den KSt. IX, 522. Die Feier begann mit dem Trauermarsch aus der Eroica und schloss mit dem Largo von Händel.

25. In **Leipzig** veranstalteten die Geistlichen der Ephorie Leipzig II auf ihrer Jahreskonferenz am 13. Juni 1904 eine Art Nachfeier, indem Pfarrer Dr. F. Schnedermann einen Vortrag hielt: „die bleibende Bedeutung Kants, in einigen Hauptpunkten gezeichnet". Der Vortrag ist im Verlag der J. C. Hinrichschen Buchhandlung in Leipzig erschienen.

26. In **Wittenberg** veranstaltete der Vorstand des Paul Gerhard-Stiftes am 14. Januar in der Aula des Melanchthon-Gymnasiums eine Versammlung, in welcher Professor D. Reischle (Mitglied der „Kantgesellschaft") aus Halle einen populäreu Vortrag hielt über das Thema „Kant und unsere Zeit". Er betrachtete den Satz „Erkenne dich selbst" als das Grundthema der Kantischen Philosophie und berührte zum Schluss die Beziehungen zwischen Kant und Luther.

27. In **Chemnitz** wurde am 13. April auf der sächs. kirchlichen Konferenz ein Gedächtnisvortrag von Professor D. Reischle aus Halle a. S. gehalten: Kant und die Theologie der Gegenwart, wobei sich an der Debatte nachher Pastor prim. Dr. Katzer und D. Mehlhorn beteiligten. Der Vortrag ist gedruckt in der Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, hrsg. von Prof. D. Gottschick XIV, 5, 357—388.

28. In **Braunschweig** veranstaltete die Ulrici-Gemeinde einen Gemeindeabend zur Säkularfeier, bei welcher Professor Dr. Alexander Wernicke (Mitglied der „Kantgesellschaft) einen populären Vortrag hielt.

29. In **Görlitz** veranstaltete die naturforschende Gesellschaft eine Feier, bei welcher dem Dr. W. Lorey der Festvortrag übertragen war. „Zur Erinnerung an Kant". Der Vortrag liegt im Druck vor in den Abh. d. naturf. Ges. zu Görlitz, Bd. XXIV.

30. In **Paris** veranstaltete die Société française de Philosophie (Administrateur: M. Xavier Léon, Secrétaire général: M. André Lalande) am 20. März in der Sorbonne im „Amphithéâtre Descartes" eine „Séance commémorative sous le patronage du conseil de l'université de Paris et sous la présidence de M. L. Liard, Vice-Recteur". Auf diese Weise erhielt die Sitzung „une sorte de consécration officielle". M. Liard eröffnete die Sitzung mit einigen Worten und bemerkte u. a.: „Comme notre Descartes, Kant a été un de ces génies dont l'action franchit vite les limites de leur pays d'origine, pour s'étendre à tous les pays où l'on pense, et se faire sentir dans tous les domaines de la philosophie et de la science". Die Gesellschaft hatte ihre Mitglieder Couturat, Boutroux und Delbos beauftragt, „d'étudier la portée de la Critique de la Raison pure spéculative, de la Critique de la Raison pratique, de la Critique de la Faculté de juger, d'examiner ainsi la triple assise de la philosophie critique qui a pénétré au XIXe siècle la conscience intellectuelle et la conscience morale de l'humanité, qui a exercé en particulier une influence décisive sur l'évolution de la pensée française". Infolge dessen sprachen Couturat über „Kant et la Mathématique moderne", Boutroux (Mitglied der „Kantgesellschaft") über „La Morale de Kant et le temps présent" und Delbos (Mitglied der „Kantgesellschaft") über „Les Harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de juger". Die Reden sind gedruckt in dem „Bulletin de la Société française de Philosophie" IV, No. 5, Mai 1904 (Paris, Armand Colin).

Auch die Pariser Friedensgesellschaft benützte die Gelegenheit ihres jährlichen Banketts am 22. Februar im Hôtel des Sociétés savantes unter dem Vorsitz von Frédéric Passy, Mitglied der Académie des Sciences morales et politiques, „um den Arbeiten und dem Gedächtnis Kants eine Ehrung zu erweisen, der vor nunmehr einem Jahrhundert der hauptsächlichste Vertreter der Ideen war, die vertreten zu haben wir uns zur Ehre anrechnen".

31. In **Brüssel** stellte am 12. Februar in der belgischen Kammer der Professor Denis einen Antrag zu einer Ehrung Kants seitens der ganzen belgischen Kammer, indem er auf die universelle Bedeutung Kants und speziell auf sein Werk „Zum ewigen Frieden" hinwies. Der Sozialist van der Velden unterstützte den Antrag. Der klerikale Kammerpäsident Woeste widersprach dem Antrag, da Kant ein Feind der Religion gewesen sei. Infolge dessen fiel der Antrag durch die Gegnerschaft der Klerikalen durch.

Dagegen hielt in derselben Stadt Professor G. Dwelshauvers in der unter den Brüsseler höheren Lehranstalten am meisten besuchten „Université populaire" der Stadt eine zweistündige Rede über Kant. Das Publikum war sehr zahlreich, der Andrang grösser als der verfügbare Raum. Eine Zusammenfassung des Vortrags hat der Redner in der Jugendzeitschrift „La Jeunesse Laïque" (Tournai) gegeben, in der „Numero de Floréal", No. 11, unter dem Titel: „Kant et le rationalisme".

32. In **Kopenhagen** hielt Professor Höffding in der königl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften einen Vortrag zur Erinnerung an Kant, welcher in den Abhandlungen der Gesellschaft vom Jahre 1904, Heft 1, S. 13—21, abgedruckt ist. Einen Auszug der Rede brachten die KSt. IX, 535.

Ferner hielt in Kopenhagen Privatdozent Dr. A. Thomsen (Mitglied der „Kantgesellschaft") einen Festvortrag, welcher in der Teologisk Tidsskrift V, 273 f. gedruckt ist. Vgl. den Bericht der KSt. IX, 536 f.

33. In **Genf** veranstaltete die Universität eine offizielle Feier, bei welcher Professor Th. Flournoy die Festrede hielt.

34. In **Lemberg** wurde, wie schon im vorigen Heft S. 568 berichtet worden ist, am 12. Februar zur Feier des Tages die „Polnische Philosophische Gesellschaft" begründet. Nach der Eröffnungsrede durch den Vorsitzenden Professor Dr. Twardowski hielt Professor Dr. Chmielowski die Festrede: „Kant in Polen".

35. In **Ithaca** (N. Y.) veranstaltete die Cornell University ein Commemorative meeting. Professor Ernest Albee sprach über Kants Leben und Werk, Professor J. E. Creighton (Mitglied der „Kantgesellschaft") über die Prinzipien der kritischen Philosophie und Professor MacGilvary über Kants Beitrag zur Ethik.

36. In **Berkeley** veranstaltete an der University of California die Philosophical Union, „desiring to join in this general recognition of the important services rendered to the cause of philosophy by the greatest philosopher of the modern world" ein „special meeting" in dem „Philosophy Building" unter dem Vorsitz von Professor Gayley. Professor Howison, Mitglied der „Kantgesellschaft", hielt die „commemoration

address" über Kants Vermächtlnis an die Philosophie in Resultaten und Problemen. Die „Philosophical Union", welche dieses Meeting veranstaltet hat, ist infolge dieser Kantfeier nachher selbst auch als Korporation Dauermitglied der „Kantgesellschaft" geworden.

37. In **St. Louis** (Mo.) veranstaltete die 1886 gegründete Ethical Society eine grosse Kantfeier. Der Lecturer W. L. Sheldon gab eine kurze Biographie Kants; ausser ihm sprachen folgende Herren: Professor Frank Thilly (University of Missouri), Professor O. A. Lovejoy [Washington University), Dr. Max Hempel, Rev. George R. Dodson, Rev. James W. Lee, Professor F. Louis Soldan. Am Schluss wurde eine Sammlung veranstaltet für unsere Hallische Kantstiftung (the Kant Memorial Fund) durch Professor Lovejoy. Diese Sammlung, an der sich 12 Beitragende beteiligten, gab ein sehr erfreuliches Resultat (vgl. den Bericht über die Kant-Gesellschaft am Schluss dieses Heftes).

38. In **Washington** (D. C.) widmete die Society for Philosophical Inquiry ihr „Meeting" vom 16. Februar to the Kant Centennial. Vorträge wurden gehalten von dem Vorsitzenden der Gesellschaft, Professor J. Macbride Sterrett über den Neukantianismus, von Mr. Wm. M. Coleman über Kants politische Lehren, von Professor Edw. S. Steele über Kants Logik, von Red. Dr. Frank Sewall über Kants transscendentalen Idealismus.

39. Die Universität von **Alabama** in Tuscaloosa hielt in dem physikalischen Laboratorium unter dem Vorsitz des President Abrecrombie als Chairman folgende „exercises" ab: Professor Dr. E. F. Buchner, welcher durch sein 1896 erschienenes Werk über Kants Psychologie sowie durch sein vor kurzem erschienenes Buch über Kants Pädagogik sich als Kenner Kants erwiesen hat, sprach über das Leben Kants und über seinen Einfluss auf die Philosophie; Dr. H. A. Sayre sprach über Kants Anteil an der Astronomie und der Naturwissenschaft; Dr. J. Y. Graham behandelte Kants Beitrag zur Entwickelungstheorie; Prof. T. W. Palmer erörterte Kants Verhältnis zur Entwickelung der Mathematik; Mrs. J. Y. Graham endlich, eine geborene Deutsche, fand grosses Interesse für ihren Vortrag über Kant als Faktor in der deutschen Litteratur. Vgl. den Bericht der Tuscaloosa-Times-Gazette vom 13. Februar 1904, welche einen Artikel enthält zu Ehren des „master thinker" als „the most brilliant figure in that group of men who made the inner life of man capable of profound analysis."

40. In **Warschau** ist die Kantfeier durch den an der Universität bestehenden Verein für Geschichte, Philologie und Rechtswissenschaft begangen worden. Am 13. Februar fand eine besondere Festsitzung statt. Prof. Bobroff sprach über das Leben und die Werke Kants und über das Schicksal seiner Philosophie; Herr Flaksberger über Kants philosophische und naturwissenschaftliche Ansichten; Privatdozent Spectorski über die Bedeutung der Philosophie Kants für die Gesellschaftswissenschaft und Privatdozent Taranowski über historische Beziehungen der Theorien Kants und des „Rechtsstaates".

41. In **London** hielten die Mitglieder der Britischen Akademie eine Gedächtnisfeier ab. Vorsitzender war Lord Reay. Die Festrede hielt

Shadworth Hodgson. Verschiedene Männer von hohem Rang waren zugegen; der deutsche Botschafter hatte sein Bedauern ausgesprochen, wegen Abwesenheit von London nicht teilnehmen zu können.

42. In **Chicago** veranstaltete die Universität einen Festakt, der die Bedeutung Kants für die verschiedensten Zweige des Kulturlebens illustrieren sollte. Ein Theologe, Dr. Foster, sprach über Kants Einfluss auf die Theologie; Dr. Moore von der naturwissenschaftlichen Abteilung über Kants Einfluss auf die Naturwissenschaft; Dr. Schultze, Vertreter der deutschen Litteratur, über Kants Ästhetik; Dr. Merriam von der Abteilung für politische Wissenschaften über Kants Bedeutung für dieses Gebiet; Dr. Dewey endlich über Kants Bedeutung für die Philosophie. Die Feier verlief sehr eindrucksvoll, um so mehr, als sämtliche Redner in ihrer Hochschätzung Kants übereinstimmten, so dass sich durch die Verschiedenheit der Gesichtspunkte hindurch ein einheitliches Bild ergab.

43. In **New-York** hielt an der Columbia University Professor Felix Adler eine Gedächtnisrede über Kants Leben und Philosophie.

44. In **Kasan** veranstaltete die (zur Universität gehörige) Physico-mathematische Gesellschaft am 13./26. März eine öffentliche Feier. Die Festrede hielt Privatdozent Dr. Wl. Iwanovsky (Mitglied der „Kantgesellschaft") „I. Kant zum Gedächtnis". Die Rede ist gedruckt in den „Nachrichten der Physico-mathematischen Gesellschaft an der Kaiserl. Universität zu Kasan".

45. In **Strassburg i. E.** hielt der naturwissenschaftlich-medizinische Verein im Juni eine Sitzung, in welcher Sanitätsrat Dr. med. H. Kröll „die Grundzüge der Kantischen und der physiologischen Erkenntnistheorie" entwickelte. Die Rede ist u. d. T. im Druck erschienen bei L. Beust in Strassburg i E.

46. In **Neapel** hielt in der „Reale Academia di Scienze morali e politiche" deren Mitglied Professor Dr. Filippo Masci einen „Discorso commemorativo, pronunciato nella ricorrenza dei primo centenario Kantiana". Der Vortrag ist (mit dem Döblerschen Kantbild geschmückt) im Druck erschienen in den Atti chella Academia etc., Vol. XXXV, und ist auch separat erschienen (59 Seiten).

47. In **Lauban** in Schlesien veranstaltete der „Wissenschaftliche Verein" eine Feier, bei welcher Gymnasialoberlehrer Otto Richter über Kants Lehre von „Glauben und Wissen" sprach. Der Vortrag ist gedruckt in Webskys Protestantischen Monatsheften, 8. Jahrg., Heft 3.

II. Festpublikationen.

Es sind aus Anlass des Jubiläums sowohl in Verbindung mit den oben geschilderten Festfeiern als unabhängig davon eine Reihe von Publikationen erschienen, teils Sammelschriften, teils Einzelschriften, teils Zeitschriften- und Zeitungsartikel. Diejenigen Publikationen, welche mit Festfeiern in Verbindung stehen, sind schon oben aufgezählt, und meistens kurz charakterisiert worden. Über die meisten Anderen werden die KSt.

voraussichtlich noch später eingehende Berichte bringen, weshalb hier vorläufig nur ihre Titel aufgezählt werden. Von Anderen dagegen werden schon jetzt Auszüge gegeben; es gilt dies speziell von den 33 Artikeln in Tageszeitungen, mit deren Aufzählung begonnen wird. Gerade diese Kinder der Tageslitteratur, welche gestern empfangen sind, heute geboren werden, um morgen wieder in dem Alles verschlingenden Orkus zu versinken, geben ein anschauliches Bild der allgemeinen Beteiligung an der Festfeier in allen Kreisen und Teilen Deutschlands, und der Gedanken, welche in verschiedenartigster Ausprägung an den Jubiläumstag geknüpft worden sind, sowie auch überhaupt des geistigen Höhenstandes der deutschen Journalistik. Unter diesen Tageserzeugnissen, von denen aber naturgemäss nur die wenigsten, aber doch wohl die bedeutendsten der Redaktion der KSt. bekannt geworden sind, sind z. Tl. sehr bemerkenswerte Äusserungen bekannter und auch weniger bekannter Autoren; diese Stimmen würden für immer verrauschen, wenn sie nicht hier dauernd fixiert würden, um auch ferneren Zeiten ein Bild unserer Tage und speziell jenes Jubiläumtages zu geben. Anders ist es mit den in Zeitschriften sowie in Buchform erschienenen Äusserungen, welche naturgemäss mehr Chancen haben, auf die Nachwelt zu kommen, über welche die KSt. aber auch, wie gesagt, thunlichst noch speziellere Referate bringen werden, soweit der Raum dazu vorhanden ist.

A. Festartikel in Tageszeitungen.

Achelis, Th. Zum Andenken Kants. Hamburgischer Correspondent No. 71 [wiederholt im Sonntagsblatt der New-Yorker Staatszeitung 7. Februar 1904. Mit Abbildung].

Bartning, A. Kant, sein Werk und seine Bedeutung für die Gegenwart. Grazer Tagespost No. 43.

Bauch, B. Kant und unsere Dichterfürsten. Beil. zur Allg. Zeitung No. 47. München, 26. Februar 1904.

[Carring.] Kant. Volksblatt für Harburg, Wilhelmsburg und Umgegend No. 36.

Clemens, F. Der Weise von Königsberg. Minden-Lübbecker Kreis-Blatt No. 35 [wiederholt im 3. Beiblatt z. d. Düsseldorfer Neuesten Nachrichten No. 36. Mit Abbildung].

Dessoir, M. Kant. „Der Tag", 1904, No. 71 (mit Abbildung in No. 73).

Drill, R. Der Weise von Königsberg. Mit 6 Abbildungen. Tägliches Unterhaltungsblatt zur Dortmunder Morgenpost. 12. Februar 1904.

Frick, A. Kant. Gladbacher Zeitung, 78. Jahrg., No. 35 [wiederholt in der Ostdeutschen Volkszeitung, Insterburg, 12. Februar 1904, sowie im Leerer Anzeigeblatt, 13. Februar 1904].

Frisch, H. Der Lehrer der reinen Vernunft. Ein Gedenkblatt. Allgemeine Zeitung, Wittenberg, 12. Februar 1904.

Frommel, O. Immanuel Kant. Hallesche Zeitung, Jahrg. 197, No. 71.

Gensch, B. Der Philosoph von Königsberg. „Für Alle", Beilage z. General-Anzeiger für Mülheim a. d. Ruhr. 19. Februar 1904.

Grimm. Immanuel Kant und sein Werk. Wiss. Beilage der Leipziger Zeitung No. 18.

Goldschmidt, L. Immanuel Kant. Frankfurter Zeitung No. 40 und 41.
Goldstein, L. Kants Wohnhaus in Königsberg. Frankfurter Zeitung No. 41.
Hoffmann, A. Immanuel Kant. Saale-Zeitung, Halle a. S. No. 72.
Joël, K. Zu Kants Gedächtnis. Basler Nachrichten No. 38.
Kappstein, Th. Immanuel Kant. Heilbronner Unterhaltungs-Blatt, Beilage zur Neckar-Zeitung, 11. Februar 1904 [wiederholt im Frankfurter General-Anzeiger No. 36 (mit Bildnis), sowie in der Breslauer Morgen-Zeitung No. 71 (mit Bildnis)].
— Kant und wir. N. Hamburger Zeitung No. 70.
Kleinpeter, H. Immanuel Kant. Linzer Tagespost, 14. Februar 1904.
Kreuschner, K. R. Immanuel Kant. Chemnitzer Neueste Nachrichten No. 32 und 34.
Lagenpusch, Emil, Dr., Über Kants Leben und Lehre. Rede. Memeler Dampfboot No. 50 (2. Beil.).
Lasson, A. Immanuel Kant. Berliner National-Zeitung No. 95.
Lasswitz, Kurd. Kant und Goethe. Eine Betrachtung zur Weltanschauung zur 100. Wiederkehr von Kants Todestag. „Der Zeitgeist", Beiblatt zum „Berliner Tageblatt", 8. Februar 1904.
Mauthner, F. Nach der Kant-Feier. Aus den neuen Totengesprächen. Berliner Tageblatt 1904, No. 160 (28. März).
Ortner, M. Kant in Österreich. Ein Gedenkblatt. Wiener Neue Freie Presse, No. 14178.
Rudolph, F. Immanuel Kant. Baseler National-Zeitung, 12. Febr. 1904.
Scheler, M. I. Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt. Beil. z. Allg. Zeitung, München, 12. Februar 1904.
Schmid, F. A. Kant und seine Zeitgenossen. Beilage z. Allg. Zeitung, München, 13. Mai 1904.
Schultze, F. Kants letzte Stunden und Begräbnis. Dresdner Anzeiger, 174. Jahrg., No. 41.
Schultze, Fritz, Professor, Über Kants philosophische That und ihre Bedeutung für unsere Zeit. Festrede im Dresdener Polytechnikum. Sonntagsbeilage zum Dresdener Anzeiger 1904, No. 7 (14. Februar).
Simmel, G. Kant und der Individualismus. Vossische Zeitung 1904, No. 7 (6. Januar).
Simon, Th. Immanuel Kant. Unterhaltungsbeil. z. Tägl. Rundschau, Berlin, 11., 12., 15. Februar 1904.
Tocco, F. Kant und Spencer. Königsberger Hartungsche Zeitung No. 74.
Wenck, M. Immanuel Kant. Mit 2 Abbildungen. General-Anzeiger f. Leipzig und Umgebung, No. 43.
Werner, E. Kants Witz und Humor. Grazer Tagespost No. 42.
Ziegler, Th. Kant. Münchener Neueste Nachrichten, No. 69 und 70.

Hierzu kommen noch die Festartikel der 5 Königsberger Tageszeitungen, welche schon in No. I (S. 111—112) aufgezählt und zum Teil kurz charakterisiert worden sind.

Achelis erhebt die Frage: Was kann uns Kant sein gegenüber dem Zerfallen der Wissenschaften in einzelne auseinanderstrebende Tendenzen? Was bedeutet er ganz allgemein für unsere Weltanschauung und Kultur?

Der entscheidende Punkt, welcher Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik Kants mit einander verknüpft, ist der: alle Wirklichkeit, von einer letzten, umfassenden Warte aus gesehen, bildet ein in sich zusammenhängendes Stufenreich von Zwecken, auf deren höchster Staffel die volle sittliche Persönlichkeit des Menschen steht. Kant hat gegenüber der schlaffen Moral des 18. Jahrhunderts die Unvergänglichkeit allgemeiner Werte entdeckt, die Sphäre des Ideals, dessen, das freilich noch nicht ist und nie so werden wird, wie wir es uns vorstellen, der Werte, die all unser Thun regeln, oder in seiner Schulsprache: den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen, den Vorrang des Ethischen vor dem Logischen. Ihm ist die Welt der Werte das wichtigste und kostbarste Stück des ganzen Seins, während wir uns heute so gerne von falschen Propheten vorreden lassen, wir stünden jenseits von Gut und Böse.

Bartning meint, in Kants Persönlichkeit ist Mensch und Denker nicht zu trennen. Wie seinem Leben bedeutende Ereignisse, so fehlt seinen Schriften alles, was glänzen, überreden, hinreissen kann. Er schreibt wohl einen Stil von hoher Kraft und Eigenart; aber dieser empfängt seine Überzeugungsgewalt doch nur aus dem grimmigen Ernst, womit die Probleme aufgefasst, und der unerbittlichen Schärfe, womit alle Gedanken bis zu Ende gedacht werden. Gewiss zeigt auch Kant eine gewisse Pedanterie, aber ohne ein gewisses Mass derselben ist noch nie und nirgends etwas Dauerhaftes geleistet worden. Kants Leben ist in anderem, aber nicht geringerem Sinne wie das Goethes, ein Kunstwerk. In ihren beiden Namen liegt die höchste Steigerung deutschen Geistes beschlossen. Alle Werke Goethes sind freilich Selbstbekenntnisse. Dagegen ist in Kants Arbeit das Persönliche völlig ausgeschaltet. In diesem Sinne ist der Satz aus dem Motto Bacons in der Kr. d. r. V. zu verstehen: *De nobis ipsis silemus.* Die Kr. d. r. V. ist das tiefste und scharfsinnigste Buch, das die Menschheit besitzt. Rückkehr zu Kant ist Rückkehr zur Klarheit, Ehrlichkeit und Gründlichkeit.

Bauch: Kant selbst gehörte in seiner nordischen Abgeschlossenheit mit seinen künstlerischen Neigungen einer bereits untergehenden Zeit an, als das aufsteigende Zweigestirn unserer Dichterfürsten sein Licht verbreitete. Nicht bloss die äussere lokale Abgeschlossenheit in Ostpreussen, sondern das innere Abgeschlossenhaben hinderte Kant, die neu aufkommende Jugend voll zu verstehen. Ganz anders aber wie er zu Schiller und Goethe, standen sie zu ihm. Schiller entnahm sein Bestes von Kant. Goethe freilich war von Kants durch und durch kritischer Denkweise durch seine dogmatische getrennt. Aber er assimiliert doch durch Schillers Vermittlung, was seiner starken Individualität gemäss ist und sich frei und leicht in seine stets kontinuierlich sich entwickelnde Anschauungsweise fügt. Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit, mechanische Natur und Zweckmässigkeit: das sind die Pole, um die sich die Kantische Philosophie bewegt. Als Teile der Natur sind wir den Gesetzen derselben unterworfen; aber diese Gesetze, sie bezeichnen nicht eine Herrschaft des Objekts über das Subjekt, sondern gerade das Gegenteil: die Herrschaft des Subjekts über das Objekt, d. h. des Subjekts, das selbst niemals Objekt ist. Das Subjekt in diesem Sinne ist nicht die

Person, sondern die Persönlichkeit, oder vielmehr das Überpersönliche, in welchem der Grund sowohl der Naturgesetze, als der Sittengesetze liegt. In diesem Sinne schreibt Schiller an W. v. Humboldt: „Am Ende sind wir doch beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.“ In diesem Sinne trägt die Persönlichkeit die Norm des Sollens in sich, um das Sein danach zu bilden, das Ideal, um danach das Leben zu gestalten, um in die Welt der Notwendigkeit nach Zwecken einzugreifen. Aber diese Zwecke sind nicht Sache der persönlichen Willkür, sondern der überpersönlichen Vernunft, die wir in uns selbst finden. Dies drückt Goethe trefflich aus:

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

Und Schillers Wort: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“, das gilt auch vom sittlichen Schicksal der Persönlichkeit. Jenes Überpersönliche in uns, das ist nicht der gesunde Menschenverstand der Aufklärung, sondern die gesunde Vernunft, von der Schiller sagt: „Kant, dem unsterblichen Verfasser der Kritik, gebührt der Ruhm, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wiederhergestellt zu haben.“ Diese „gesunde Vernunft“ zeigt sich vor allem in der freien Unterordnung unter das Gesetz: denn „des Gesetzes Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht“. Darin ist Kants Prinzip der freien Autonomie ausgesprochen, das auch nicht schöner und klarer zum Ausdruck gebracht werden kann als durch Goethes Worte:

Nach seinem Sinne leben ist gemein,
Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz.

Dieses Prinzip ist das Göttliche im Menschen, von welchem Schiller sagt:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Wenn Schiller gegenüber diesem sittlichen Energismus andrerseits das Ideal der schönen Seele aufstellt, so ist es nur eine Idee, welche in der empirischen Wirklichkeit von keinem Menschen erfüllt werden kann. Der empirische Mensch muss seine subjektive Willkür unterdrücken; er muss dieser zweckwidrigen Willkür absterben, um in zweckvoller Freiheit wahrhaft zu leben: dies macht das Leben überhaupt erst lebenswert. Dies ist auch der Sinn des Goetheschen Wortes

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Stirb der Willkür und werde frei! Dies ist auch der wahre Sinn des Goetheschen Wortes, dass wir nur frei sind, wenn wir uns beschränken:

Wer Grosses will, muss sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Carring wiederholt die schon so oft von sozialistischer Seite aufgestellte Behauptung: wenn Kant lehre, der Mensch als sittliches Wesen ist von unvergänglichem Wert, er darf nie zum blossen Mittel für irgend einen Zweck gemacht werden, so sei dies die Grundlage der sozialistischen Gesellschaftsauffassung. Auf eine Widerlegung dieser auf gänzlichem Missverständnis der Kantischen Ethik beruhenden Meinung können wir hier nicht eingehen.

Clemens bemerkt u. a. folgendes: Die grosse Masse der Gebildeten weiss von Kant nicht viel mehr als den Ausdruck „kategorischer Imperativ" und den Titel „Kritik der reinen Vernunft". Sie ahnen aber nicht, wie innig sein Werk noch verkettet ist mit allem Grossen, Schönen, Guten und Erhabenen, was noch heute die Menschheit hervorbringt und besitzt. Und doch ist vielleicht eben Kant der eigentliche Urheber so mancher gewaltiger Idee und mancher grossen Handlung.

Dessoir: Es müsse freilich vom Kantischen System viel Schulstaub weggeblasen werden, aber es bleibt zweierlei: Kants Erkenntniskritik hat die eigentliche Arbeit der wissenschaftlichen Philosophie dauernd beeinflusst und seine idealistische Weltanschauung ist zu einer allgemein menschlichen Macht geworden. In erster Hinsicht hat Kant die Bedingungen unseres Bewusstseins entwickelt, durch die Erfahrungswissen zustande kommt; er nennt die Gesamtheit der Mittel, durch die wir die Erfahrung konstruieren, das Apriori. Wenn er in der zweiten Hinsicht den kategorischen Imperativ aufstellt, so ist zu beachten, dass dieser zwar durchaus nicht immer dem Handeln, wohl aber immer der moralischen Beurteilung des eigenen und fremden Handelns zugrunde liegt. In der sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit besitzt der Mensch den Schlüssel, der ihm das An-sich aufschliesst.

Drill: Wenn wir heute mit Kant uns beschäftigen, so ist sein Todestag nur ein äusserer, gleichsam zufälliger Anlass, und der tiefere Grund die Überzeugung, dass man erst in den Anfängen der richtigen Würdigung Kants steht, dass er der Gegenwart viel mehr bedeuten könnte, dass er der Zukunft noch viel mehr bedeuten wird, ja dass es sein Geist ist, an dem die Kulturmenschheit noch einmal genesen wird. Wenn es möglich wäre, heute zu sehen, wie Kant im Jahre 2004 dastehen wird: ich glaube, sogar das Jahr 1904 würde sich schämen. Drill weist dann des weiteren darauf hin, dass es ein Missverständnis sei, dass durch die Einführung des Kollektivismus der absolute Rechtsstaat im Kantischen Sinne erreicht werden würde.

Frommel: Kant hat uns auf seine Weise gezeigt, und darin offenbart er sich als ein echter Sohn der Reformation Luthers, dass von der persönlichen That der Freiheit, vom Charakter aus sich in erster Linie die rechte Weltanschauung bildet.

Goldschmidt: Kant ist der Hauptvertreter jener grossen Epoche, in der sich die Menschheit mündig sprach. In Kant vollendet sich die Aufklärung, die vom historischen Vorurteil frei macht und nur von mystisch erleuchteten Schwärmern oder von Liebhabern des geistreichen Unsinns der Seichtigkeit geziehen wird. Kant vernichtet die Geltung der bisherigen Autoritäten. Auch auf jede persönliche Autorität seiner selbst

verzichtet er zu Gunsten der Gründe. „Von mir selbst schweige ich" ist der Vernunftkritik vorgeschrieben, die alle Anmassungen der Metaphysik mit dem Probierstein der Vernunft prüft. So wird selbst Kants Polemik in der Regel von den Personen frei. Allgemeine Fehler der Urteilskraft werden gerichtet, negative Kritik durch Aufdeckung des Irrtums in fruchtbare Belehrung verwandelt. Der Erfolg des Denkers im abgelaufenen Jahrhundert war freilich mehr laut als wahrhaft. In der alle Richtungen umspannenden Totalität seiner Philosophie liegt eine ähnliche Gefahr, wie sie die früheren Anstrengungen getroffen hatte: Teile setzen sich an Stelle des Ganzen und kämpfen mit einander, als ob sie das Ganze wären: auf die That des Prometheus folgte der Unsegen der Pandora. Kants Prinzip ist, die Vernunft überall zur Geltung zu bringen. Überall hat die Vernunft die Führung zu übernehmen, zuerst in der Philosophie selbst. In diesem Sinne ist Kants Hauptfrage: Wie lässt sich in der Metaphysik der Streit schlichten? Alle metaphysischen Irrtümer kommen daher, dass der denkende Mensch bei den Anstrengungen seines grübelnden Verstandes sich selbst ausschaltet, um zu ergründen, was die Welt an sich selbst bedeuten möchte. Auf Dinge jenseits unserer Erkenntnissphäre lassen Raum, Zeit und Kategorien sich nicht erstrecken; sie bezeichnen vielmehr deren Grenze selbst. Die Metaphysik sonderte von den Kategorien bei deren Anwendung auf das Transscendente jeden sinnlichen Inhalt ab, glaubte nach ihrer Einbildung damit die Dinge und die Welt an sich zu beschreiben, beschrieb aber in Wahrheit nur die Leistungen des eigenen Verstandes auf einer Grenze, in der es für uns Nacht wird. Seit Kant darf man Ideen nicht mehr mit Objekten, Fragen nicht mehr mit Antworten verwechseln.

Goldstein schildert die Königsberger Stätten, die der grosse Mann betrat, welche nun alle leider von der Erde verschwunden sind: das Geburtshaus in der Sattlergasse, das Wohnhaus in der Prinzessinstrasse und den Philosophendamm, auf dem Kant spazieren ging. Im Jahre 1844, im Jubiläumsjahr der Universität Königsberg, hat der Nachfolger auf Kants Lehrstuhl, der geistvolle Karl Rosenkranz, die Idee vertreten, aus dem Kantischen Wohnhaus ein Kantmuseum zu machen. Leider hat diese Idee, die damals sich sehr gut hätte ausführen lassen, keinen Anklang gefunden; [während das Wohnhäuschen von Spinoza pietätvoll erhalten wird, während die Wohnhäuser der viel früher lebenden deutschen Heroen Luther, Melanchthon, Dürer erhalten sind und gepflegt werden, hat die Stadt Königsberg, die Geburtsstadt, Wirkungsstadt und Sterbestadt des grössten Philosophen der Neuzeit, es geduldet, dass Kants Wohnhaus im Jahre 1893 vernichtet wurde. Hätte eine andere Stadt dies zugelassen?]

Grimm: Zum Ziele der Philosophie kann nur ein viel überblickender, Welt und Gewissen gleichmässig überschauender, vorsichtig scheidender und auch stark zusammenfassender Genius leiten. Als solcher steht Kant vor uns. Er hat zuerst die grosse, dann die kleine Welt durchmessen, er war aber kein Geist, der bloss verneinte; seine Sittenlehre ist in der That, wie man mit Recht gesagt hat, die wahre Herrenmoral. Wie er als Kind einmal, da er, auf schwankendem Balken ein Gewässer überschreitend, vom Schwindel erfasst wurde, diese Anwandlung überwand,

indem er einen festen Punkt am sicheren Ufer fixierte, so hat er sein ganzes Leben hindurch und durch seine ganze Philosophie hindurch den Blick nach festen Richtpunkten gerichtet, die ihm kein Toben und Brausen unter und neben ihm verrücken konnte. So hat er im 18. Jahrhundert eine Reform der Philosophie herbeigeführt, in einer Zeit, der längst ein mächtig zwingender Gedankenzug fehlte, wie ihn einst die Reformation mit sich gebracht hatte: einen solchen schuf er.

Hoffmann, bekannt und verdient durch seine neue Ausgabe der Kantbiographien von Jachmann, Borowski, Wasianski, weist darauf hin, dass Kants Ethik nicht, wie manche meinen, zur Knechtung, sondern zur Befreiung der Geister gewirkt hat. Erst die Kantische Auffassung der Moral befreit die Menschen von jedem drückenden Zwange, wandelt den Knechtsgehorsam in sittliche Freiheit, sichert dem Menschen seine innere Würde und Hoheit, macht ihn zur sittlichen Persönlichkeit.

Joël: Kant ist der Philosoph des Nordens, dem Wolken den Horizont begrenzen und den Himmel abschneiden, und der im Nebel kämpfend sich den Weg bahnt. Seit 100 Jahren heisst „philosophieren“: zu Kant Stellung nehmen. Kant ist die Grenzscheide des Toten und Lebendigen in der Philosophie. Er hat dem denkenden Geiste nicht nur Mut gemacht, sondern auch Grenzen gewiesen. Die erste Phase des Neukantianismus (F. A. Lange) hat die erkenntnistheoretische Seite Kants betont; aber dieser erste Neukantianismus verblasste als eine blosse theoretische Philosophie der kritischen Vorsicht, der Defensive. Das erneute Studium hat einen anderen, positiveren Kant entdeckt als jenen erkenntnistheoretischen Grenzwächter: vor den erwachenden ethischen Tendenzen des Zeitgeistes steigt riesengross jener Kant empor, der die Moral rein auf sich selbst gestellt und weiterhin auf die Moral die Religion begründet. Man hat den theoretischen Kant zuerst erneuert und dann den praktischen: man wird jetzt vielleicht die dritte Kritik Kants emporheben und in seinem subjektiven Formalismus z. B. die grosse neue Kunstlehre von Hildebrands Problem der Form angelegt finden. Ja, Simmel sehe sogar den Impressionismus durch Kants Erscheinungslehre begründet. Wie ferner vor 100 Jahren die grossen Extreme der theoretischen Hauptrichtungen, so werde Kant auch heute die praktischen Extreme Nietzsches und des Sozialismus in sich vereinigen und richten: Kant der Sieger über scholastische Restauration, über Materialismus und Sozialismus, über Hegel und Nietzsche, Kant der Überwinder des 19. Jahrhunderts. Wenn Nietzsche die Überhebung des Willens über den Intellekt lehrt, so habe Kant das in richtigerer Form schon gethan.

Kappstein: Kants nächster Geisteserbe, J. G. Fichte, hat einmal die Lebensarbeit des grossen Königsberger Denkers dahin charakterisiert, sie haben ganz neue tiefe Schachte des Gedankens eröffnet: sie habe Felsmassen von Gedanken geschleudert, aus denen die zukünftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. Heute, hundert Jahre nach Kants Tode, empfinden wir es mit besonderer Lebhaftigkeit, wie viel edler Steinbruch noch ungenützt da liegt in den Felsenschluchten dieses Geistesheroen. Und wie viel hätte gerade Kant unserem Geschlechte zu bieten? Freiheit als Unabhängigkeit des Geistes von dem Materiellen und Humanität sind

die hervorstechendsten Merkmale im Denken und Leben Kants. Es kommt in beides dadurch ein antik heroischer Zug. — In einem Satz ist das Entscheidende gesagt, was uns heutige („Kant und wir") für immer mit Kant verbinden wird: er hat uns aus dem mittelalterlichen gebundenen Denken endgiltig zur Würde unserer Vernunft zurückgeführt. Kant ist der bahnbrechende Aufklärer. Das befreite Denken, ohne das wir nicht mehr zu atmen vermöchten, blickt mit Stolz auf ihn als einen seiner grössten Wohlthäter. Kant vertritt in erkenntnistheoretischer Hinsicht einen konsequenten Skeptizismus, und der Glaube ist für ihn eine lediglich moralische Angelegenheit. Den Kantischen Gedanken der sittlichen Autonomie hat Nietzsche in neuer Weise ausgeführt. Indem aber Kant der Pflicht jenen bekannten erhabenen Hymnus widmet, huldigt der sonst so nüchterne Philosoph seiner Gottheit. Kant bildet dauernd einen Damm gegen Veräusserlichung und Verweichlichung des Lebens.

Kleinpeter: Wir finden in Kant eine Reihe einflussreichster Gedanken vereinigt, von denen sich aber keiner bis jetzt definitiv behaupten konnte. Worin liegt nun das Geheimnis seines Erfolges? Die Lösung des Rätsels liegt einzig und allein in der wunderbaren Macht der wissenschaftlichen Methode. Kant kann als Vorläufer der wissenschaftlich methodischen Arbeitsweise des 19. Jahrhunderts gelten. Er hat durch unermesslichen Fleiss und peinlichste Sorgfalt die Fäden zwischen den heterogensten Gebieten gesponnen, und mag auch die Art der Verknüpfung nicht immer die richtige sein, so kann er doch den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, eine solche als erster gewollt und durch beharrliche Arbeit vollführt zu haben.

Kreuschner: Kant wurde für die deutschen Denker und Dichter der Führer zur geistigen Freiheit der Menschheit, die in dem modernen Hellenentum Goethes, Schillers und auch schon Herders ihre genialsten Vertreter fand. Der Verfasser schliesst mit den folgenden Versen Herders:

Wenn Zeit, einst nach zertrümmertem All,
Du deiner Brust tief deinen Liebling eingräbst,
Dann mit den Phönixschwingen dir ein Feuer anfachst,
So brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzbar zu leuchten,
Auch dein Name, Kant!

Lasson: Im Todesjahre Kants schrieb Schelling, Kants Philosophie werde ausserhalb Deutschlands keinen bedeutenden Erfolg haben; denn in Kant habe sich der deutsche Geist in seiner Totalität lebendig angeschaut. Diese Voraussage ist durch die Folgezeit nicht bestätigt worden. Im Gegenteil, es giebt keinen Geist, der die Forscher und Denker aller Kulturnationen fortwährend mit noch grösserer Macht in seine Bahnen zwänge als Immanuel Kant. Was ist das Neue, was die Deutschen durch das Medium Kants zu der ästhetischen Kultur Italiens, den ritterlichen Idealen Spaniens, der entfesselten Persönlichkeit Englands, der rationalen Formensprache Frankreichs hinzugebracht haben? Vielleicht darf man es in der kurzen Formel zusammenfassen: das eigentümlich Deutsche, was durch Kant zum Ausdruck gekommen ist, ist die Erfüllung der freien Persönlichkeit mit einem objektiven Gehalte, den sich eben diese freie Persönlichkeit selbstthätig gewinnt. Es ist die Subjektivität, die sich,

frei mit allen überkommenen Ideen schaltend und durch keine gebunden, allgemeingiltigen Gehalt aus den eigenen Kräften der Innerlichkeit zu geben vermag. Indem Kant in seiner Erkenntnistheorie zeigt, dass wir die Natur nach unserer Form schaffen, befreit er uns von der Natur. Nicht die Natur, die bloss die Welt der Erscheinung ist, sondern die Geschichte, die Welt der sittlichen Thaten, ist unseres Geistes wahre Heimat, unsere wirkliche Welt. Männer von unausmessbarer Art wie Kant werden jedesmal einem neuen Geschlecht ein neues Antlitz zeigen. Ihre Bedeutung lässt sich zu keiner Zeit ausschöpfen. Ein Gestirn wie Kant mag vielleicht einmal vorübergehend verdunkelt werden können; aber es kann seine lichtspendende Kraft für die geistige Bewegung der Menschheit niemals mehr verlieren. Jahrzehnte lang ist jener Idealismus Kants bei uns in den Hintergrund getreten. „Man hört wohl die Leute sagen: Im 19. Jahrhundert ist der Idealismus zusammengebrochen. O nein! Der Idealismus ist nicht zusammengebrochen, nur die Leute sind zusammengebrochen." Im Gegensatz gegen Schopenhauer und Nietzsche u. s. w. soll uns Kant für immer der Führer zum ethischen Idealismus sein. Einer Gestalt wie derjenigen Kants gegenüber ist die Gefahr der Überschwänglichkeit im Lobe weit weniger zu befürchten als die der Kleinlichkeit in der Beurteilung.

Lagenpusch. Vgl. den Bericht oben S. 116.

Lasswitz: Kant und Goethe, zwei Männer, wie ich meine, die grössten, die der Erde geschenkt waren, der eine als Denker, der andere als Dichter. Man hört manchmal den Ruf: Hie Kant! Hie Goethe! Als ob der Genius der Menschheit gegen sich selbst streiten könnte. Nein! Ihr Gegensatz ist nur der, dass derselbe Grundgedanke sich verschieden darstellen muss in der zergliedernden Stärke des Denkers und in der anschaulich hinstellenden Kraft des Künstlers. Daraus entsteht ein Gegensatz der Methode, nicht der Gesinnung beider Männer. Ihre Gedanken sind geboren aus derselben Schöpfermacht der Neuzeit, aus der Selbstbesinnung der menschlichen Vernunft auf ihre Freiheit. Ihre Wege, wie sie von einem Punkte ausgehen, von der Eigenkraft der Persönlichkeit, treffen wieder in einem Ziele zusammen, in der Idee der Menschheit. Ihre Persönlichkeiten ergänzen sich. Das Verständnis unserer Kultur und die Fähigkeit der Persönlichkeit, sie voll zu durchleben, werden wir nur haben, wenn wir den Ruf erfassen: Hie Kant und Goethe! Wer meint, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Grundanschauung Kants und Goethes konstruieren zu können, unterschätzt den verschiedenen Gebrauch der Worte bei beiden Männern, speziell des Wortes „Natur". Das Wort Natur hat bei Goethe eine ganz andere Bedeutung als bei Kant. Die Allnatur bei Goethe bezeichnet jene Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung, auf der sowohl die Gesetze des individuellen Bewusstseins, als die Entwicklung der Natur, die Gegenstände, wie die Vorstellungen davon beruhen, jene Bedingung etwa, für welche Kant den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" geprägt hat. Das eine wie das andere ist das allgemeine Gesetz, das allem Individuellen übergeordnet ist. Um unbefangen zu sehen, wie weit die Goethesche Auffassung von den Bedingungen der Erfahrung, von dem Zusammenhang des menschlichen Erlebens und Er-

kennens, von dem individuellen Geiste und von den allgemeinen Bildungsgesetzen der Natur mit den Grundgedanken Kants übereingeht, müssen wir uns von der beiderseitigen Terminologie frei machen. Beide sagen uns: wir als Einzelbewusstsein sind selbst Natur, leben mitten in ihr und unter den Gegenständen, sind der sich selbst erlebende Weltinhalt; aber zugleich finden wir in unserem Ich vereinigt mit der denknotwendigen Natur die realisierbare Forderung der Sittlichkeit und Schönheit. Das Recht der Freiheit der menschlichen Vernunft haben uns Kant und Goethe erobert. Was uns Kant aus der Zergliederung der Begriffe gewann, die Selbständigkeit der Wirklichkeitsgebiete in Wissenschaft, Kunst und Moral und ihren Zusammenschluss in der Persönlichkeit, das setzte Goethe in künstlerische Anschauung um. Dass eine solche einheitliche Wirkung der beiden — nicht im Inhalt, nur in der Form verschiedenen — grössten Genien nicht nur möglich ist, sondern wirklich besteht, dass sie bereits vollzogen wurde, dafür liegt der historische und lebendige Beweis in der ihnen ebenbürtigen Persönlichkeit Schillers. In Schiller leben Kant und Goethe gemeinsam als die grossen Kulturträger des philosophischen und künstlerischen Bewusstseins. Gegenüber all den vorübergehenden oberflächlichen Strömungen der Gegenwart bleibt die Tiefenströmung, durch die unsere Kultur getragen wird, die gleiche. Sie geht nach dem Ziele, das uns Kant und Goethe gesetzt haben.

Mauthner: Witzeleien des bekannten Satirikers über lauten Nachruhm und stille Nachwirkung in Form eines Lucianischen Totengesprächs zwischen Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikuros, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant und Schopenhauer. „Schauplatz: eine himmlische Kegelbahn".

Ortner. Über die Stellung der Kantischen Philosophie in dem Geistesleben Österreichs am Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts hat in Österreich in der letzten Zeit eine heftige, aber sehr interessante Debatte stattgefunden zwischen dem Wiener Gymnasialprofessor Wotke und dem Klagenfurter Bibliothekar Ortner. Über diese ausgedehnte Kontroverse werden die KSt. eingehend in einer besonderen Mitteilung sich äussern und müssen sich für heute darauf beschränken, den auf dieses Thema bezüglichen Festartikel Ortners zum 12. Februar hier kurz zu erwähnen. Ortner, welcher sich um die Aufhellung dieser Verhältnisse sehr grosse Verdienste erworben hat und einer schiefen Auffassung derselben durch Wotke vorgebeugt hat, erinnert in diesem Artikel an die Hauptdaten, welche, wie er sagt, von Anfang an für die vorherrschende geistige Verfassung Wiens und der Monarchie um jene Zeit beschämend sind. Franz II. und seine Regierung suchte mit allen Mitteln die kurze Blütezeit des josefinischen Geistes der Aufklärung zu unterdrücken, und dazu gehörte auch die Bekämpfung der Kantischen Philosophie. Dieselbe hatte zuerst (wahrscheinlich durch die Beziehungen von Reinhold zu Wien) einigen Anklang gefunden schon bei Pepermann und Andreas Richter, als im Jahre 1793 Lazar Bendavid aus Berlin nach Wien kam, um über die Kantische Philosophie in einem Hörsaal der Universität Vorlesungen zu halten. Dieselben wurden aber bald verboten und gleichzeitig wurde die freisinnige „Österreichische Monatsschrift" von Josef Schreyvogel unterdrückt. „Die kritische Philosophie ist in der öster-

reichischen Monarchie als Feindin erklärt, und wehe dem, der sie lehren will"; so berichtet der Würzburger Conrad Stang, der Freund des Professors Matern Reuss an Kant am 22. Oktober 1796. Der Kaiser selbst sei dagegen eingenommen, und als der Studiendirektor v. Birkenstock ihm in einem Vortrag das kritische System anpries, habe sich der Kaiser herumgedreht und gesagt: „Ich will ein für allemal von diesem gefährlichen System nichts wissen". Es wurden infolgedessen denn auch mehrere Vertreter desselben einfach abgesetzt *„propter perniciosum systema ad scepticismum ducens"*. Im Jahre 1798 wies eine eigens dazu eingesetzte „Studien-Revisions-Hof-Kommission" den Gedanken der Einführung der Kantischen Philosophie ziemlich unverblümt zurück. So mussten die Ansätze der Verbreitung der Kantischen Philosophie in Österreich bald verkümmern, und so ging auch der bekannte begeisterte Kantianer Frhr. v. Herbert, der sein Haus zu einem Tempel der Kantischen Philosophie umgestaltet hatte, zugrunde, da er als Anhänger der „neuphilosophischen Richtung" verdächtigt wurde. Er fiel als Märtyrer der Kantischen Philosophie im vormärzlichen Österreich, als Kämpfer für Selbstbestimmungsrecht und Selbstverantwortlichkeit, für Denk- und Forschungsfreiheit. Das Licht, das Ende des 18. Jahrhunderts von Königsberg, Jena, Weimar aus über die deutschen Gaue sich ergoss, verlor seine Wirkung in den dunklen Gebieten des jesuitisch beherrschten Österreich.

Rudolph: „Wir vermögen fast nicht zu glauben, dass Kant tot sei: denn unserem Denken ist er so lebendig wie nur irgend etwas." Gerade in der jüngsten Vergangenheit und in der Jetztzeit übte Kants Gedankenwelt einen so mächtigen Einfluss auf die Geister aus, dass wir diesen nicht hoch genug werten können. Durch Kant wurde Königsberg ein Leuchtturm im fernen Norden, wohin die Geister zusammenströmten, oder wonach sie wenigstens sich in ihrem Kurs orientierten. Man wird immer wieder über Kant hinausgehen müssen; aber ebenso sicher wird man immer wieder zu ihm zurückkehren.

Scheler: Es gab keinen, der Dasein und Leben gerechter angeschaut hat, als I. Kant. Was uns überwindet, indem es uns erhebt und frei macht, das ist die königliche Art seiner grenzrichterlichen Thätigkeit in der Absteckung der Provinzen des geistigen Lebens. Kant hat nicht eine neue Philosophie zu den historisch vorhandenen hinzugefügt, sondern den Begriff der Philosophie grundlegend verändert. Er hat das Gesamtgebiet der Vernunftthätigkeit kritisch durchschritten, um deren willen es ihm allein wert schien, dass Völker, Nationen, die Menschheit leben. Dieser Gesichtspunkt ist freilich heute verloren gegangen im geistreichelnden Übermenschentum, im zielbewussten Anbeten autoritärer Fetische aller Art, in dem Tosen der Masseninstinkte. Aber ein Denker wie Kant richtet die Zeit, nicht die Zeit ihn. Soll allgemein gesagt werden: was macht die Philosophie Kants zum philosophischen Bewusstsein der Neuzeit? so würde ich antworten: es ist die das Gesamtwerk Kants durchdringende Einsicht, dass vor dem Richtspruch der Vernunft die gesamte Welt, das Reich der Natur und das Reich der Sittlichkeit nicht eine gegebene fertige Ordnung ist oder überhaupt etwas schlechthin in sich Begründetes, sondern eine unvollendete Grösse, eine ewige Aufgabe. Was

immer als unüberwindbare Gewalt uns entgegen tritt, sei es die Empfindung der Sinne oder irgend eine beherrschende Autorität: es muss vorbei an einer unsichtbaren Richt- und Messstelle, an der entschieden wird, welche objektive Bedeutung, welcher Realitätswert ihm zukommt. Kurz, es ist das Übergewicht und die Souveränität des Geistes über alles, was mit blosser Macht ausgerüstet, durch seine *force majeure* uns zwingen will, was Kant als die Lebenswurzel der neueren Kultur zum Bewusstsein der Menschheit gebracht hat: das Herrenrecht der Vernunft auf theoretischem und praktischem Gebiet. So lange Vernunft Spielball einer sich nach ihrem eigenen Rechte bewegenden Natur ist, so lange ist auch aller Versuch, die praktische Welt nach Gesetzen der Vernunft einzurichten, nur ein willkürliches Sich-Aufblähen. Welches ist das prinzipielle Verhältnis von Vernunft und Natur? Das ist die Grundfrage der Kantischen Philosophie. Im Zusammenhang damit führt nun Scheler einen Gedanken aus, der in ähnlicher Weise schon von Windelband in seinen „Präludien", in seinem „Platon", in seiner „Geschichte der Philosophie" kurz ausgesprochen worden ist: der gesamten griechisch-mittelalterlichen Kultur ist der moderne, und erst durch Kants Philosophie der modernen Zeit zum Bewusstsein gebrachte Gedanke eines schöpferischen Denkens verschlossen geblieben, d. h. der Gedanke, dass das Denken eine gegebene Natur nicht abbildet, sondern durch seine aktive Synthese in diese Natur erst Sinn und Zusammenhang hineinbildet. Unter der Herrschaft des Bildes vom „Bilde" stand alles und jedes philosophische Nachdenken bis zu Kant. Man setzte der Erkenntnis die Aufgabe, eine Realität abzubilden, d. h. etwas irgendwie Gegebenes und vom Geiste Unabhängiges zu erfassen, zu erreichen. Aber für uns ist seit Kant die Anschauung nur ein Anreiz, eine Erkenntnis zu suchen: ich verhalte mich aktiv zu ihm, nicht abbilden will ich ihn, sondern ihn bilden, bis er mir Rede steht. Aus der Idee einer abbildenden Wissenschaft floss konsequenter Weise der Mangel des antiken Wissenschaftsbetriebes, der Mangel des Experiments. Moderne Wissenschaft ist bildende, schöpferische Wissenschaft im Gegensatz zur abbildenden kontemplativen Wissenschaft der Griechen, insofern sie es nicht als ihre Aufgabe ansieht, eine vorausgesetzte Ordnung von Gedankendingen wiederzugeben, sondern vielmehr Natur erst vernünftig zu machen, besser: einen geschlossenen Zusammenhang von Begriffen und Gesetzen zu dem Ende zu schaffen, dass die diskontinuierlichen zusammenhangs- und gesetzlosen Sinneswahrnehmungen eine „Natur" bilden. Nur wenn Wissenschaft Schöpfung ist, rechtfertigt sich das der modernen Wissenschaft eigentümliche Bewusstsein, stets eine unendliche Aufgabe noch vor sich zu haben. Dieser Grundgedanke ist erst von Kant als berechtigt erwiesen und zugleich nach seiner Möglichkeit erklärt worden. Griechisch denken heisst ferner: unter der Herrschaft der Dingkategorie denken; dies ist die letzte Konsequenz der Idee griechischer Wissenschaft, d. h. des Bildcharakters der Erkenntnis. Modern denken heisst: alles unter der Herrschaft der Beziehungskategorie denken. Beziehungen lassen sich aber nicht abbilden: sie sind Akte des Geistes, Ergebnisse thätigen Beziehens. Sie sind nur in, nicht vor dieser That. Dies ist die moderne Wissenschaft, die nicht abbilden will, sondern aus

Anlass von Empfindungen ein gesetzmässiges Gedankenreich aufbauen. — Analog ist es in der Ethik. Von Sokrates bis zu Plotin bleibt dies der felsenfeste Glaube der griechischen Philosophie, dass die sittliche Aufgabe des Menschen aus seiner unwandelbaren Naturorganisation herauswächst und durch ewige grosse Ordnungen des Kosmos beschränkt ist, welche die sittliche Persönlichkeit binden und begrenzen. Erst seit und mit der Lehre Kants giebt es eine unendliche sittliche Aufgabe, die nicht, wie es griechische Weltbetrachtung wollte, von Natur als äusserem Kosmos und innerem Triebsystem, d. h. von der menschlichen Natur begrenzt ist: erst in ihr ist der Erweis der Überlegenheit, des Herrenrechtes des Geistes auch über alle Formen praktischer Autorität erbracht; erst in ihr ist ein „Reich Gottes in uns, das nicht von dieser Welt ist", in des Wortes Wahrhaftigkeit philosophisch bezeugt. So sind Natur und Freiheit nur 2 verschiedene methodische Richtungen meines Verhaltens. Beide Ordnungen gehen den gesetzmässigen Verknüpfungsakten der Vernunft nicht vorher, sondern existieren nur durch sie und werden fort und fort durch sie getragen. Der folgende Weltzustand ist noch unbestimmt, so lange ich mich noch nicht entschloss, aus Anlass des Empfindungskomplexes (E) entweder ein gesetzmässiges Objekt der Natur (O) zu bilden oder ihn zum Anlass einer sittlichen Zwecksetzung (Z) zu machen. So ist in dieser doppelten Hinsicht unser Geist das die wahre Wirklichkeit erst in unendlicher Fortsetzung Schaffende, nicht ein Gegebenes als Fertiges Hinnehmende. Auch Kants Lehre selbst ist nicht etwas Fertiges. Wie Sokrates, mit dem man ihn oft treffend verglich, hat er vielmehr ein Prinzip von unabsehbarer Entwickelungskraft in die Geschichte des Geistes geworfen. Es gehört zum Inhalt seiner Philosophie, dass Welterkenntnis nur eine „Idee" ist, welche die Richtung unserer Forschung regelt. Insofern hat Kant selbst jeden voreiligen Abschluss unseres Wissens abgewehrt und damit die Entwickelungsfähigkeit seiner Lehre zu einem Teilgedanken der eigenen Theorie gemacht. So wird sein Andenken fortgetragen werden in die noch ungelebten Jahrhunderte der Menschheit.

F. A. Schmid: Kant und seine Zeitgenossen. Eine äusserst feinsinnige Studie, die sich sehr eng mit dem Aufsatz desselben Autors in unserer Festschrift berührt.

F. Schultze: Auszüge aus den Werken von Jachmann, Borowski und Wasianski (neu hrsg. durch A. Hoffmann, im Verlag v. H. Peter in Halle a. S. 1902) betr. Kants Sterbestunden. Über die schöne Festrede F. Schultzes am Dresdener Polytechnikum haben wir schon oben S. 116 eingehend berichtet.

Simmels Aufsatz bildet einen Teil seiner Monographie über Kant, welche zum Jubiläumstage erschien, und über welche die KSt. noch besonders berichten werden. Doch seien aus diesem Aufsatz selbst speziell einige Gedanken angeführt: Die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit bewegen sich im Wesentlichen um den Begriff der Individualität: wie sich ihre Selbständigkeit gegenüber der Macht der Natur einerseits und dem Recht der Gesellschaft andererseits gewährleisten lässt, ist das Problem. Auch Kants gesamtes Denken dreht sich um den Individualitätsbegriff, und die Art und Weise, wie die Kantische Philosophie dieses Problem beantwortet, ist einer der grossen Menschheitsgedanken, deren

Auftreten in einer Einzelepoche nur wie das zeitliche Bewusstwerden eines überzeitlichen Besitzes unseres Geistes erscheint. Grundmotiv Kants ist, dass in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das Wesentliche an ihm, und der zugleich in allen Menschen derselbe ist. Dieses allgemeine überindividuelle Ich, durch welches die Einheit unseres Denkens, wie seines Gegenstandes erst geschaffen wird, ist aber qualitätslos: denn jede bestimmte Qualität dieses allgemeinen Menschen würde unvermeidlich die Allgemeinheit aufheben. Dieses allgemeine Ich ist in allen gleich und durch seine Freiheit charakterisiert. Die politischen Ideen der Freiheit und Gleichheit erscheinen hier in philosophisch feinster Sublimierung. Der zufällige Einzelmensch, den Kant als unser empirisches Ich bezeichnet, interessiert ihn ebenso wenig als der historische, variable und qualitativ individualisierte Mensch. Ihm ist es nur um das reine Ich zu thun, und für dieses reine allgemeine Ich, und insofern für alle Menschen, ist die Welt ein und dieselbe. So sind wir im Sinne Kants eigentlich nicht Individualitäten, sondern wir haben nur als empirische Darstellungen des allgemeinen Ich nebenbei auch Individualität. Dasjenige, was man die charakterologische Einheit der Persönlichkeit nennen kann, das Unvertauschbare an jeder einzelnen Persönlichkeit, findet bei Kant sein Recht nicht. Erst nach Kant entsteht ein ganz neues Ideal der Individualität, das dem 18. Jahrhundert noch ganz fern lag, das den „empirischen Charakter" in seiner Eigentümlichkeit in den Vordergrund stellt, und das die Romantiker und Goethe entdeckt haben. Diesen Begriff der Individualität hat dann Nietzsche in eigentümlicher Weise weiter gebildet. Während die Kantische Auffassung der wesentlich gleichen Menschennatur zu einem allgemeinen nivellierenden Moralismus führt, handelt es sich bei der anderen Richtung darum, das individuelle Handeln der Einzelnen in ihrer Mannigfaltigkeit zu rechtfertigen. Mag Nietzsches Versuch gelungen sein oder nicht: es ist damit der Absicht nach das Individuum für seine innerlichsten Werte von der zweiten grossen Potenz, gegen die seine Selbsterhaltung sich wehrt, von der Gesellschaft losgebunden, wie es durch Kant von der anderen, der Natur geschehen war. So enthüllt sich diejenige Lehre, die als der schärfste Gegensatz der Kantischen auftrat, schliesslich als die Fortsetzung ebenderselben geistesgeschichtlichen Lebenstendenz, deren erste Aufgabe in Kant ihr prinzipielles Bewusstsein gewonnen hatte.

Simon: Man feiert heute Kant nicht bloss, so weit die deutsche Zunge klingt, sondern jenseits der Meere in der ganzen Welt, so weit sie überhaupt in die geistige Bewegung der Neuzeit hineingezogen ist — Beweis, dass Kants Werk noch nicht der geschichtlichen Vergangenheit angehört, sondern eine wirksame Gegenwart besitzt. Wie Kant in seinem Leben sich die Freiheit nach allen Seiten hin zu bewahren suchte, wie er seine eigenen ökonomischen Verhältnisse nur auf gesicherten Boden stellen wollte, so vertritt er auch auf geistigem Gebiete die Freiheit und will auch unser geistiges Besitztum auf gesicherte Basis stellen. Wer seine persönliche Lebensführung Philistrosität schilt, fasst sie selbst vom Standpunkt eines engherzigen Philistertums auf, ebenso wie derjenige, der seine Pedanterie in der Terminologie u. s. w. zum Gegenstand des Spottes

macht. — Alles Erkennen ist im letzten Grunde bloss ein Bewusstwerden der Gesetze, nach denen die Welt nach Massgabe unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes sich für uns aufgebaut hat. Aber unsere Vernunft strebt aus der Enge in die Weite. Die Vernunftideen sind gleichsam Sterne, die uns im grossen Stil Richtung und Weg anzeigen können. Aber wer einen Stern irriger Weise für ein Licht hält, das ihm auf der Erde etwa aus einer menschlichen Wohnung entgegenschimmert, gerät in die Irre: die Idee Gottes darf nicht wie der Begriff eines Einzeldinges aus der anschaulichen Erfahrungswelt behandelt werden. Nicht auf Verstandesgründen beruht die Geltung der Ideen, sondern auf dem Grunde der praktischen Vernunft. Kant hat den Begriff der Vernunft unendlich tiefer erfasst, als es die Flachheit seines Zeitalters bis dahin gethan hatte. Nicht die Vernunft des durchschnittlichen Weltbürgers ist berufen, Wert und Anspruch der Religion zu beurteilen, sondern die Vernunft, die das Sittengesetz in sich selbst als das höchste findet und gewillt ist, seinen Forderungen ohne Rückhalt Raum zu geben. Die Vernunft, die für Kant autonom ist, ist ihm nicht die Willkür des Einzelnen, sondern steht über dem Einzelnen. Der Menschengeist ist in diesem Sinne ein Teil des göttlichen Geistes. Die Sprache der christlichen Religion drückt jenes von Kant gemeinte Verhältnis der Einzelvernunft zur allgemeinen Vernunft mit dem Worte aus: Gottes-Ebenbildlichkeit. In der Kantischen Betonung der autonomen Selbstbestimmung erkennen wir den Pulsschlag des Protestantismus. Und wie den Begriff der Vernunft, so hat Kant den der Freiheit tiefer gefasst. Welcher Unterschied zwischen der Freiheit, der im Westen die Festbäume errichtet werden, und der Freiheit, die Kant meint! Dort Zügellosigkeit, hier die Fähigkeit, sich vernunftgemäss zu bestimmen. Infolge dieser Verdienste ist Kant bis auf diesen Tag im Kampfe der Geister Schild, Schutzwehr und Schlachtruf. Ja, Kant kämpft zuweilen selbst gegen Kant. Dies ist aber nur ein Beweis der Tiefe seiner Wirkung.

Tocco's kleiner Aufsatz über Kant und Spencer ist leider sehr schlecht übersetzt, so dass wir nur weniges mit Sicherheit daraus hervorheben können: Die Kantische Philosophie ist mehr als ein System, sie ist vielmehr die Kritik eines jeden Systems oder Dogmas, und sofern Spencer eben ein solches System oder Dogma vertritt, steht die Kantische Philosophie über ihm. Allerdings weht uns aus dem ersten Teil der „First Principles“ ein Hauch Kantischer Kritik entgegen. Aber die ganze Darstellung Spencers ist doch so, als ob das Werk Humes, das den Königsberger Denker aus seiner Lethargie erweckte, nie existiert hätte. Dieser Mangel an kritischer Haltung zeigt sich auch in demjenigen Teil der „First Principles“, der sich der Kantischen Philosophie am meisten nähert: sein Innehalten vor der Grenze, die zu überschreiten den menschlichen Gedanken nicht gegeben ist, ist mehr scheinbar als wirklich; er spielt mehr mit dem Agnostizismus, als dass er ihn vertritt; denn er ist selbst Vertreter eines dogmatischen Monismus.

Wenck hofft, dass auch in den Kreisen unseres Volkes, wo sonst kein Interesse für Philosophie vorhanden ist, durch das Jubiläum ein Verständnis für die Grösse des Mannes erwachen werde, den wir seit 100 Jahren zu den grossen Toten unseres Volkes zählen, der aber als ein Re-

volutionär des Geistes in der wissenschaftlichen Erkenntnis ewig fortlebt. Er wurde auch deshalb von seiner Regierung als Ketzer verunglimpft von dem damaligen Minister Wöllner. Heute, nach 100 Jahren aber reist der preussische Kultusminister zu Ehren Kants nach Königsberg und beweist damit abermals, wie so mancher, der einst als gefährlicher Revolutionär verfolgt wurde, dann von der Nachwelt in der Grösse seines geistigen und sittlichen Werkes anerkannt und als Bahnbrecher neuer Ideen gepriesen wird, in denen niemand mehr etwas Staatsgefährliches sieht.

Werner weist darauf hin, wie es psychologisch in der Natur Kants gewissermassen angelegt sei, dass er ein Freund des Witzes und des Humors gewesen sei, und belegt dies mit einer Reihe mehr oder minder bekannter Anekdoten, speziell auch aus den Gebrauchsspuren, welche in dem Kantischen Handexemplar der Aphorismen Lichtenbergs enthalten sind (im Besitz des Dresdener Verlagsbuchhändlers Minden).

Ziegler weist darauf hin, wie Kant durch den kategorischen Imperativ seinem preussischen Volke Eisen in das Blut gegeben habe. Er wurde wie damals, so auch jetzt von den Vertretern der Rückständigkeit verfolgt und gilt für die, deren Denken durch kirchliche Voraussetzungen gebunden ist, als Zerstörer des Glaubens. Keiner ist übler mit ihm umgesprungen als der ultramontane O. Willmann in seiner geradezu tragischen Geschichte des Idealismus, in der alles Grosse klein und vieles ganz Kleine gross gemacht wird. Übrigens seien in Kants Philosophie selbst mystische, ja mythologische Elemente enthalten, speziell in seiner Lehre von der transscendentalen Freiheit. Im Übrigen habe Kant mit seiner Religionsphilosophie nichts anderes gewollt als das christliche, speziell das protestantische Bewusstsein philosophisch rechtfertigen. In seinem Kampf gegen blossen Religionswahn und Afterdienst berühre sich Kant mit den tiefsten und feinsten Gedanken Lessings. Mit Goethe dagegen dürfe man Kant nicht zusammenbringen, resp. nicht Goethe mit Kant. Es giebt zwei Arten zu philosophieren und die Welt anzuschauen, die Kants und die Goethes: sie sind prinzipiell und diametral verschieden. Man darf diejenigen nicht schelten, die lieber mit Goethe zusammenschauen, als mit dem grossen Scheidekünstler trennen und isolieren wollen. Kant war ein Sohn des rationalistischen und individualistischen 18. Jahrhunderts; unsere Zeit ist für das Denken realistischer, für das Wollen sozialistischer. Wir werden uns daher im 20. Jahrhundert nicht ohne weiteres in den Bannkreis des Kantischen Idealismus und Individualismus schlagen lassen. Auch den Kantischen Schulen, von denen jede ihren eigenen Kant hat und verehrt, spürt man diesen Einfluss der modernen Zeit an. Aber dennoch muss der Ruf „Zurück zu Kant!“, richtig verstanden, das Motto unserer Philosophie sein.

Den vorstehend charakterisierten, mit dem Autornamen versehenen Artikeln in Tageszeitungen seien noch folgende uns bekannt gewordenen, nicht unterzeichneten Artikel der Tagespresse hinzugefügt, zum Beweis, wie weitgehend die Teilnahme an dem Erinnerungstage des Philosophen gewesen ist, und wie sehr demnach das Interesse an Kant in

Kreisen verbreitet ist, denen sonst Philosophie ferner steht. Selbst wenn man von solchen Erzeugnissen der Tagespresse geringer denkt, als recht und billig ist, muss man doch anerkennen, dass der gute Wille — und dieser ist ja nach Kant das allein Ausschlaggebende — vorhanden ist, dem grossen Philosophen gerecht zu werden. Und dies ist doch immerhin ein sehr erfreuliches Zeichen. Kein Land der Erde besitzt einen Philosophen, der trotz seiner streng wissenschaftlichen, ja esoterischen Sprache und Richtung doch in diesem Masse populär geworden ist, wie Kant in Deutschland. Und dabei wolle man bedenken, dass unsere Übersicht der Tageszeitungen naturgemäss ganz lückenhaft ist. Es ist in dieser Übersicht nur dasjenige berücksichtigt, was der Redaktion der KSt. zugesandt worden ist. Es fehlen in dieser Übersicht auch noch die zahlreichen Artikel, welche in den sozialdemokratischen Tageszeitungen bei dieser Gelegenheit erschienen sind.

Fränkischer Kurier, Nürnberg, No. 79, 12. Februar 1904. Immanuel Kant.

Vossische Zeitung, Berlin, No. 72, 12. Februar 1904. Kant als Politiker.

Der Gesellige, Graudenz, No. 35, 36, 37, 11., 12., 13. Februar 1904. Immanuel Kant. Gedenkblätter zum 100jähr. Todestage des grossen Königsberger Philosophen. Mit Abbildung. Dazu noch Auszüge „Aus der Philosophie Kants“ im Unterh.-Blatt zu No. 36.

Lüneburgsche Anzeigen, No. 36, 12. Februar 1904. Zum Gedächtnis Kants.

General-Anzeiger, Halle a. S., No. 31, 6. Februar 1904. Der Weise von Königsberg. Mit Abbildung.

Heidelberger Tageblatt, No. 36, 12. Februar 1904. Zum 100jähr. Todestage Immanuel Kants. Mit Abbildung.

Jenaische Zeitung, Sonntagsbeilage No. 7, 14. Februar 1904. Immanuel Kant.

Coburger Tageblatt, No. 36, 12. Februar 1904. Immanuel Kant.

Dorfzeitung, Hildburghausen, Sonntagsblatt No. 6, 7. Februar 1904. Kant. Mit Bildnis.

General-Anzeiger, Nürnberg, No. 35, 11. Februar 1904. Immanuel Kant. Zu seinem 100jähr. Todestage. Mit 2 Abbildungen.

Schwäbischer Merkur, Sonntagsbeilage (Schwäbische Kronik), No. 60, 6. Februar 1904. Zu Kants 100. Todestag.

Schwäbischer Merkur, No. 70: „Zum Todestage Kants“.

Dresdner Journal, No. 35, 12. Februar 1904. Zum Gedächtnis Immanuel Kants.

Volksblatt, Halle a. S., No. 36, 12. Februar 1904. Kant. — In der Beilage: Kant unter der Knute.

Lüneburgsche Anzeigen, No. 38, 14. Februar 1904. Vom Büchertisch (Romundt).

Neue Preussische (Kreuz-) Zeitung, No. 77, Morgenausg., 2. Beil. „Wie Kant Professor wurde“. (C. B.)

Hamburgischer Correspondent vom 13. Februar 1904 „Der Hamburgische Correspondent im Jahre 1804 über I. Kant“.

Breisgauer Zeitung, Unterhaltungsblatt vom 12. Februar 1904 „Zum 100. Todestage Kants“. (A. M.)

Berliner Tageblatt, No. 73 (10. Februar 1904). Ein Brief Kants.

Kieler Zeitung, No. 22060: „Eine Kantreliquie".
Memeler Dampfboot, No. 34: „Kants Vorfahren in und bei Memel" und No. 37, Beil.: „Erinnerungen an Kant".
Tageblatt der Stadt St. Gallen, No. 36, 12. Februar 1904. Vom Tage (der 100. Todestag Immanuel Kants).
Utrechtsch Provincial en Stedelijk Dagblad, No. 97, 16. Februar 1904. Kants Sterfdag.

Zum Schlusse dieser Übersicht sei noch erwähnt, dass die „Wiener Feuilleton- und Notizen-Correspondenz" (von Ludwig Wiener) eine Enquête („passives Interview") bei verschiedenen Gelehrten veranstaltete, um „eine kleine Anzahl ausgewählter Urteile über die fortwirkende Bedeutung Kants zu erhalten". Professor Deussen (Kiel), E. v. Hartmann (Berlin) und Professor Jodl (Wien) haben ihre Urteile eingesandt: Das erstere ist unbedingt anerkennend, das zweite ist so ziemlich ablehnend, das dritte nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Deussen führt aus, dass Kant nicht bloss die „Kartenhäuser" der alten Metaphysik umgestürzt, sondern auch selbst eine neue metaphysische Anschauung begründet habe, welche für alle Zukunft das Fundament echter Philosophie bleiben wird. Kant habe streng wissenschaftlich bewiesen, was die tiefsten Denker bis dahin nur ahnten; dass die Welt in Raum, Zeit und Kausalverknüpfung nur unser „Bewusstseinsphänomen" sei. Aber eben dadurch sei nun eine religiöse Auffassung des Daseins erst wieder möglich, nachdem sie durch die Entdeckung des Copernikus verloren gegangen war, dass der Raum, in welchem unsere Körperwelt sich bewegt, unendlich sei. Ist der Raum nur Phänomen, so giebt es eine raumlose absolute Realität und göttliche Ordnung der Dinge, die freilich unserem Intellekt nicht begreiflich sei, da dieser nur für diese empirische Welt bestimmt sei. — Während E. v. Hartmann dagegen leugnet, dass Kant „Resultate geschaffen habe, die in aller Folgezeit anerkannt werden müssen", ist Jodl der Meinung, dass Kant den „Typus einer Weltansicht geschaffen hat, welcher sich dem menschlichen Denken unverlierbar einprägen wird" — es wird, wie es seit Aristoteles immer Aristoteliker, seit Spinoza immer Spinozisten gegeben hat, so auch nach Kant stets Kantianer geben. Die Kr. d. r. V. mit ihrem „ungeheuren Reichtum an Gedanken und Problemen" wird stets eines der bewunderungswürdigsten Gebilde menschlichen Scharfsinns bleiben, aber eben darum wird sie niemals populär werden können. Von den drei grossen kritischen Hauptwerken enthält die „Kritik der Urteilskraft" die „grösste Fülle solcher Gedanken, welche auch für denjenigen, der nicht Kantianer ist, unmittelbar verwertbar sind, wie sie ja auch auf Goethe vorzugsweise gewirkt hat".

Diese Urteile sind in verschiedenen Tageszeitungen zum Abdruck gelangt; wir entnehmen die Urteile speziell der „Kieler Zeitung", No. 22051.

B. Artikel in Zeitschriften.

Adickes, E., Kant als Mensch. Zu Kants 100jähr. Todestag. Deutsche Rundschau XXX, Heft 5, S. 195—221. (Zum Teil wieder abgedr. in der Saale-Zeitung, Beil. No. 41.)

— Auf wem ruht Kants Geist? Eine Säkularbetrachtung. Arch. f. syst. Philos. X (1904), 1—19.

— Kant als Denker. Eine Betrachtung zu seinem 100jähr. Todestage (12. Februar 1904). „Deutsche Monatsschrift" (Berlin, Al. Duncker), III, Heft 5, S. 651—674.

Baeumker, C., Immanuel Kant. (Zum 100. Todestage), „Hochland" I, Heft 5. (17 S.) Kempten, J. Kösel, 1904.

Basch, V., Le Centenaire de Kant. „La Renaissance Latine" III, 2 (15. Févr. 1904), p. 239—261. Paris 1904.

Braig, K., „Kant, der Philosoph des Protestantismus". [Mit Beziehung auf Kaftan.] „Hist.-polit. Blätter f. d. kath. Deutschland". Bd. 134, Heft 2, S. 81—103.

Busse, L., Zum Gedächtnis Kants. Festvortrag auf der Deutschen Lehrervers. in Königsberg, Pfingsten 1904. Abdr. a. d. „Pädag. Zeitung". 8 S.

— Die Königsberger Kantfeier (12. und 13. Februar 1904). Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 124, S. 121—123.

Cantoni, C., Nel primo Centenario della Morte di Emanuele Kant. Estr. dalla Rivista Filos. Pavia, Bizzoni, 1904. 8 p.

— Un capitolo d'introduzione alla *Critica della Ragione Pura*. Rivista Filosofica, Jan.-Febr. 04.

Cohn, J., Le Centenaire de Kant. La Belgique Contemporaine, Mai, S. 140—147.

Dorner, A., Zu Kants Gedächtnis. Prot. Mtshfte. (Websky) VIII, 2, S. 49—65. Berlin, Schwetschke.

Drews, A., Der transscendentale Idealismus der Gegenwart. „Preuss. Jahrbücher", Bd. 117, Heft 2, S. 193—224.

Dwelshauvers, G., Kant et le rationalisme. „La Jeunesse laique", Revue de la jeunesse laïque belge (Dir.: N. Barthélemy). Tournai, Avril 1904. (p. 232—237.)

Fastenrath, Joh., Imm. Kant in der Illustracion Espanola y Americana, Madrid, Febr. 1904.

Friedländer, S., Kants Vermächtnis. „Neue Metaph. Rundschau" XI, 1—12. Gr. Lichterfelde, Paul Zillmann.

Gebert, K., Kants Philosophie, ein sicherer Weg zu geistiger Verinnerlichung und Vertiefung. Ein Gedenk- und Mahnwort. „Das 20. Jahrhundert" (München, St. Bernhards-Verlag) IV, No. 10, S. 105—107.

Harden, Max., Satirische Bemerkungen über die Kantfeier. Zukunft, No. 21 und Nachtrag dazu von Dr. Fr. Jünemann, in No. 25.

Herrmann, W., Unsere Kantfeier. Christl. Welt XVIII, 7.

Höffding, Harald, Professor, Til minde om I. Kant. Abhandlungen der Kön. Dän. Ges. d. Wiss. Kopenhagen 1904, No. 1, S. 13—21.

Jacobi, M., Ein Vorläufer der Kant-Laplacéschen Theorie von der Weltentstehung. [Thomas Wright]. Preuss. Jahrb., Bd. 117, 244—254.

Jacobi, M., Über Kant und seinen Vorgänger Thomas Wright. „Prometheus", (Berlin, R. Mückenberger), Jahrg. XV, No. 754.

— Immanuel Kant als Alpenfreund. Mitteilungen des deutschen und österr. Alpenvereins. München-Wien, 31. Jänner 1904.

Jünemann, F. Dr., Über Kants politische Anschauungen. „Zukunft", No. 21 und 23.

— Pädagogische Aussprüche Kants. Chronologisch zusammengestellt, eingeleitet und erläutert. „Aus der Schule — für die Schule", herausgegeben von A. Falcke, XVI. Jahrg., No. 8 und 9.

Jugend, No. 6 und 8.

Katzer, E., Immanuel Kant. Zur Hundertjahrfeier seines Todestags — am 12. Februar 1904. Neues Sächsisches Kirchenblatt XI, 6, Leipzig, 7. Februar 1904.

— Kantiana (Übersicht über die neueste Kantlitteratur). Die christliche Welt, vom 11. Februar 1904.

Keferstein, H., Zum Gedächtnis Immanuel Kants; gest. am 12. Februar 1804. Ztschr. f. d. physik. u. chem. Unterricht XVII, Heft 2, S. 65—68.

Kohnt, A., Immanuel Kants Lieblingsspeisen und Getränke. Ein Gedächtnisblatt zu seinem 100. Todestage. „Der Weinkenner" (Berlin, Verl. Ph. Brand & Co.), VI, No. 5, S. 52—54. Wieder abgedruckt in der Beil. zum „Sammler", Beil. zur Augsburger „Abendzeitung", No. 44.

Klein, Tim Dr., Kants Tischgewohnheiten. Entgegnung zu dem vorstehenden Aufsatz, „Sammler", No. 49.

Kronenberg, M., Kant und die Aufklärung. Zum 100jähr. Todestage Kants am 12. Februar 1904. „Das freie Wort", Frankfurt a. M., III, No. 22, S. 864—873.

Kühnemann, E., Kant. Kunstwart XVII, 11. München, Callwey, März 1904. (S. 618—627.)

Lasswitz, K., Der kritische Gedanke. „Die Nation" (Berlin, Verl. G. Reimer), XXI, No. 19, S. 290—292.

Lipps, Th., Zur Jahrhundertfeier des Todestages Immanuel Kants. „Deutschland, Monatsschr. f. d. ges. Kultur" (herausgeg. von Graf von Hoensbroech), No. 18. Berlin, Schwetschke, März 1904. (S. 673—689.)

Lorey, W., Zur Erinnerung an Kant. Vortrag, gehalten am 5. Februar 1904 in der Naturforschenden Gesellschaft. S.-A. aus den Abhandl. d. Naturf. Gesellsch. zu Görlitz, Bd. XXIV, 1904. (11 S.)

Münch, Imm. Kant zum 100. Todestage. Über Land und Meer, 1904, No. 26 (nebst dem Döblerschen Kantbild).

Pfleiderer, Otto, Prof. der Theologie, Berlin. Herder und Kant in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Preuss. Jahrb., Juni 1904.

Reinke, J., Kants Erkenntnislehre und die moderne Biologie. Halbmonatshefte der Deutschen Rundschau (Berlin, Paetel), Bd. III, S. 459—467 (15. Juni 1904).

Reininger, R., Kant (Zum 100. Todestage). „Das Wissen für Alle" (Wien, Verl. M. Perles), IV (1904), No. 9, S. 129—131 und No. 10, S. 147—149.

Reischle, M., Kant und die Theologie der Gegenwart. S.-A. a. Ztschr. f. Theol. u. Kirche XIV, 5, S. 357—388. Tübingen, Mohr, 1904.

R. M. [Reischle, M.], Kant. Zum 12. Februar 1904. Beilage zu No. 9 der Korrespondenz für Innere Mission. 1904.

Richter, Otto, Gymnasialoberlehrer. Kants Lehre vom Glauben und Wissen. Protest. Monatsh. (Websky), Jahrg. 8, Heft 3.

Richter, Raoul, Professor, Zum hundertjährigen Todestage I. Kants. (Mit 7 Abbildungen.) Leipziger Illustrierte Zeitung No. 3163.

Rossignoli, G., Torniamo a Kant? Scuola Cattolica. März 1904.

Rost, G., Kant. „Es werde Licht", 35. Jahrg., Heft 5, S. 144—154. München, O. Th. Scholl.

Simon, Theod., Kant als Bibelausleger. Neue kirchl. Ztschr. XV, Heft 2, 113—138.

— Kant und die Frauen. „Westermanns illustr. deutsche Monatshefte" (Braunschweig, Westermann). Märzheft 1904, S. 810—815.

Staudinger, F., Kant und der Sozialismus. Ein Gedenkwort zu Kants Todestage. Sozialistische Monatshefte, Februar 1904, S 103—114.

Stein, L., Prof., Hat Kant Hume widerlegt? Zukunft, XII, No. 46 (6. August 1904).

Thomsen, A., Privatdozent, Kant. Teologisk Tidsskrift. Kopenhagen V, S. 273 ff.

Tschirn, G., Kant. Sonntags-Blatt (Freireligiöses Familien-Blatt) für freie Gemeinden und deren Freunde. Jahrg. VIII, No. 11. Breslau, 13. März 1904, S. 81—86.

Weis, L., Prof., Was kann Kant dem bibelgläubigen Christen im Beginn des 20. Jahrhunderts sein? Kons. Monatsschrift für Stadt und Land. März 1904.

— Der spekulative und der praktische Gottesbegriff Kants. Theolog. Studien u. Kritiken (Gotha, Perthes), Jahrg. 1904, Heft 4, S. 554—692.

Wellmer, Aug., Pastor, Imm. Kant. Ein Gedenkblatt. Daheim 1904, No. 19 (6. Februar 1904).

Wendland, J., Die Philosophie Kants und der Neukantianismus unserer Zeit. Deutsch-evang. Blätter XXIX, Heft 4, S. 271—287.

C. Einzelschriften.

Adler, Max Dr., Immanuel Kant zum Gedächtnis! In den „Vorträgen und Abhandlungen, herausgeg. vom Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein in Wien". Wien und Leipzig, Deutinger. (47 S.)

Arnoldt, Emil, Über den ersten Teil der ersten Antinomie der spekulativen Vernunft. [Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit.] Sep.-Abdr. a. d. Altpr. Monatsschr. XLI. Königsberg, Leupold. (23 S.)

Apel, Max, Immanuel Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens. Ein Gedenkblatt zum 100jähr. Todestage des Weltphilosophen. Berlin, C. Skopnik (VIII u. 102 S.)

Bilharz, Alfons, Mit Kant – über Kant hinaus. Ein Nachtrag zur Centenarfeier. Wiesbaden, J. F. Bergmann 1904. (61 S.)

Brix, Th., Wider die Halben im Namen der Ganzen oder: die Vernichtung Kants durch die Entwicklungslehre. Ein Protest gegen die Kantverehrung. Berlin, Herm. Walther. (51 S.)

Busse, L., Immanuel Kant. Ansprache an die Königsberger Studentenschaft. Leipzig, R. Voigtländer. (11 S.)

Cohen, H., Immanuel Kant. (Marburger akad. Reden. 1904. No 10.) Marburg, N. G. Elwert. (31 S.)

Cresson, A., La morale, de Kant. 2e edition. Paris, Alcan 1904.

Elsenhans, Th., Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur Kant-Gedächtnisfeier. Leipzig, Engelmann. (53 S.)

Erdmann, B., Immanuel Kant. Bonn, Friedr. Cohen. (39 S.)

Ewald, Oskar Dr, Romantik und Gegenwart. [Bd I. Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart.] Den Manen I. Kants zum hundertsten Todesjahre. Berlin, E. Hofmann & Cie. (227 S.)

Falckenberg, R., Gedächtnisrede auf Kant. Erlangen, Junge & Sohn. 23 S. 4°.

Freudenthal, J., Immanuel Kant. Breslau, M. & H. Marcus. (32 S.)

Goldschmidt, L., Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Gotha, Thienemann, 1904. (40 S.)

Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München, Beck 1904.

Huber, G., Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie und zur 100jährigen Gedächtnisfeier des Todestages Kants. I. Teil: Stattler und seine Kritik der transsc. Ästhetik und Kategorienlehre Kants. Diss. München, Lentner (XII u. 109 S.).

Iwanowski, Wladimir, I. Kant zum Gedächtnis (Russisch). Kasan 1904. (22 S.)

Jerusalem, W., Kants Bedeutung für die Gegenwart. Wien, W. Braumüller 1904. (51 S.)

Kaftan, J., Kant, der Philosoph des Protestantismus. Berlin, Reuther & Reichard. (34 S.)

Kalweit, Paul, Lic. Dr., Kants Stellung zur Kirche. Schriften der Synotalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte. Heft 2. Königsberg i. Pr., Ferd. Beyer, 1904. (88 S.)

Katalog zu der anlässlich des 100. Todestages von der Gräfe & Unzerschen Buchhandlung veranstalteten Kantausstellung. Königsberg i. Pr. Gräfe & Unzer. (39 S.)

Kroell, H., Sanitäts-Rat Dr., Die Grundzüge der Kantischen und der physiologischen Erkenntnistheorie. Strassburg, Beust, 1904. (48 S.)

Kronenberg, M., Dr., Kant. Sein Leben und seine Werke. 2. neu bearbeitete und verm. Auflage [mit Vorrede zum 100. Todestage]. München, C. H. Beck, 1904.

Külpe, O., Festrede in Kant-Feier der Würzburger Universität. Würzburg, H. Stürtz. (23 S.)

Labanca, Baldassare, La religione cristiana secondo E. Kant (nel suo centenario). Estratto della *Nuova Parola*. Roma 04.

Lasson, A., Immanuel Kant. Berlin, Weidmann. (32 S.)

Liebmann, O., Immanuel Kant. Strassburg, Trübner. (18 S.)

Martius, G., Kant. Kiel, Lipsius & Fischer. (27 S.)
Masci, F., Emanuele Kant. Napoli, Stab. Tip. della Università. (59 p.)
Meyer-Benfey, H., Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke. (114 S.)
Natorp, P., Zum Gedächtnis Kants. S.-A. a. „Deutsche Schule", Heft II, 1904. Leipzig, J. Klinkhardt. (23 S.)
Pacaut et Tremesaygues, Traduction de la Critique de la Raison pure. Avec notes. Paris, Alcan 1904.
Paulsen, Friedr., Imm. Kant. Sein Leben und seine Lehre. 4. Auflage [mit Vorrede zum hundertsten Todestage]. Stuttgart, Frommann 1904.
Rausch, A., Sokrates und Kant. Halle a. S., E. Strien. (10 S.)
Riehl, A., Immanuel Kant. Halle a. S., Niemeyer. (30 S.)
Romundt, H., Kants „Widerlegung des Idealismus". Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers 100jähr. Todestage. Gotha, Thienemann. (24 S.)
Rupp, J., Kants Stellung zur Reform des Christentums. Aufs neue abgedruckt aus der „Religiösen Reform" von 1873. Königsberg i. Pr., W. Koch. (23 S.)
Schade, Rod., Dr., Kant e le Donne. Tradutto del tedesco di Adele Davidsohn. Roma, Tip. Marghera 1904.
Schnedermann, F., Dr. Pfarrer, Die bleibende Bedeutung I. Kants in einigen Hauptpunkten gezeichnet. Leipzig, Hinrichs 1904. (19 S.)
Simmel, G., Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. Leipzig, Duncker & Humblot. (VI u. 181 S.)
Simon, Th., Immanuel Kant. Ein Umriss seines Lebens und seiner Lehre. (= Zeitfragen des christl. Volkslebens XXIX, 2.) Stuttgart, Belser. (58 S.)
Struve, H., Kant und die historische Tragweite seines Kritizismus (Polnisch). Warszawa, Bibljoteki Warszawskiej 1904.
Troilo, E., La dotfrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino, Bocca 1904.
Uphues, K. G., Professor, Was wir von Kant lernen können. Osterwieck, Zickfeld 1905.
Walter, J., Zum Gedächtnis Kants. Königsberg i. Pr., Gräfe & Unzer. (24 S.)
Wernicke, A., Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge an sich bei Immanuel Kant. Oberrealschul-Progr. Braunschweig. (32 S. 4°.)
Windelband, W., Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede. Heidelberg, Winter.
Zahn, H., „Das Schöne" nach Kants Kritik der Urteilskraft. Programm der Unterrichts-Anstalten des Klosters St. Johannes. Hamburg. (31 S. 4°.)

D. Sammelschriften.

Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes, herausgeg. von der Universität Königsberg. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses, VIII und 374 S.

Walter, J., Zum Gedächtnis Kants.

Busse, L., Kants erkenntnis-theoretischer Standpunkt in der „Nova Dilucidatio".

Dorner, A., Über die Entwickelungsidee bei Kant.

Hahn, F., Einige Gedanken über Kant und Peschel.

Franke, O., Kant und die altindische Philosophie.

Manigk, A., Über Rechtswirkungen und juristische Thatsachen.

Uhl, W., Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant.

Gradenwitz, O., Der Wille des Stifters: 1. Kant und die Stiftungen, 2. Eine Stiftungsverhandlung unter Kants Mitwirkung, 3. Ausblick in die Zukunft.

Baumgart, H., Die Grundlagen von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

Bezzenberger, A., Die sprachwissenschaftlichen Äusserungen Kants.

Kohlrausch, E., Über deskriptive und normative Elemente im Vergeltungsbegriff des Strafrechts.

Jeep, L., Die Kantischen Kategorien und die Behandlung der antiken Grammatik.

Weiss, O., Die Synergie von Akkomodation und Pupillenreaktion. Mit 3 Figuren.

Meyer, F., Kant und das Wesen des Neuen in der Mathematik.

Kowalewski, A., Kants Stellung zum Problem der Aussenweltexistenz.

Altpreussische Monatsschrift. Herausgeg. von R. Reicke. Bd. 41, 1. u. 2. Heft, Jan.-März 1904, S. 1—136: Kant gewidmet. Königsberg i. Pr., Thomas & Oppermann 1904.

Zum 100. Todestage (12. Februar) Immanuel Kants. Facsimile des ältesten im Original vorhandenen Kantbriefes.

Marcus, E., Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung der Kr. d. r. V., S. 1—60.

Warda, A., Kants „Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft", S. 61—93.

Kossmann, E. F., Ein unbekannter Brief Kants an Biester über Dirk van Hogendorp, S. 94—100.

Goldschmidt, L., Kantorthodoxie wider Kantorthodoxie, S. 101—125.

Thiele, G., Bemerkungen zum 1. Bande der von der Preuss. Akademie herausgeg. Schriften Kants, S. 126—130.

Warda, A., Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf? S. 131—135.

Ortner, M., Für Kant-Liebhaber, S. 136.

Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100jährigen Todestage. Herausgeg. von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit vier Beilagen. Berlin, Reuther & Reichard 1904. 350 S. (Kantstudien IX, 1/2.)

Liebmann, O., Kant. Gedicht zur Erinnerung an den 12. Februar 1804.

Windelband, W., Nach hundert Jahren.

Troeltsch, E., Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte.

Heman, F., Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestag des Philosophen.

Bauch, B., Die Persönlichkeit Kants.

Staudinger, F., Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart Zum Streite Natorps mit den Herbartianern.

Kühnemann, E., Herder und Kant an ihrem 100jährigen Todestage.

Riehl, A., Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant.

Paulsen, F., Zum hundertjährigen Todestage Kants.

Runze, G., Emerson und Kant.

Schmid, F. A., Kant im Spiegel seiner Briefe.

v. Aster, P., Die Neue Kant-Ausgabe und ihr erster Band.

Vaihinger, H., Erklärung der vier Beilagen.

— An die Freunde der Kantischen Philosophie. Bericht über die Begründung einer „Kantgesellschaft“ und die Errichtung einer „Kantstiftung“.

Philosophische Aufsätze. Herausgeg. von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin zur Feier ihres 60jährigen Bestehens und zugleich den Manen Immanuel Kants zur 100jährigen Gedenkfeier seines Todestages gewidmet. Berlin, Weidmann, 1904. XII u. 257 S.

Lasson, A., Immanuel Kant. Zu seinem 100jährigen Todestage.

— Festrede, gehalten bei der Kantfeier im Jahre 1904.

Döring, A., Zum Begriff der Philosophie und zu ihrer Stellung im Gesamtsysteme der Wissenschaften.

Wenzel, A., Der Humor als Weltanschauung.

Stern, W., Über den Begriff der Handlung.

Ulrich, G., Denken und Sein.

Kahle, E., Über den Begriff des Bewusstseins mit Berücksichtigung der Ansichten Ferdinand Jacob Schmidts.

Lasson, A., Kausalität.

Lewin, F., Die Wege zur Wahrheit.

Schubart, J., Hegels Religionsphilosophie.

Jacobsen, E., Energie und Entelechie.

— Naturphilosophische Psalmen.

Wartburgstimmen. Monatsschrift für deutsche Kultur. Herausgeber: Hans K. E. Buhmann. I. Jahrg., 10. Heft, Januar 1904. Thüringische Verlagsanstalt Eisenach und Leipzig. Das Heft ist dem Andenken

Kants gewidmet; spezielle Berücksichtigung findet Kant in folgenden Beiträgen:

Clausen, E., Deutscher Gruss, S. 237—239.
Pfleiderer, O., Die Religionsphilosophie Kants, S. 240—250.
v. Schnehen, W., Religion und Unerkennbarkeit des Übersinnlichen, S. 250—258.
Goldschmidt, L., Immanuel Kant und unsere Zeit, S, 288—299.

Die Wartburg. Deutsch-evangelische Wochenschrift. München. J. F. Lehmann, III. Jahrg., No. 6, 5. Februar 1904. Kant-Nummer. Mit einem Bilde Kants (farbige Steinzeichnung von Schaupp in Anlehnung an Veit Schnorr).

Paulsen, F., Wochenspruch.
Eucken, R., Kant und der Protestantismus.
Kaftan, J., Das Verdienst Kants um die evangelische Theologie.
Reinke, J., Kant und der Zweckbegriff in der Natur.

Revue de Métaphysique et de Morale (Secrétaire de la Rédaction: M. Xavier Léon). Paris, Armand Colin, 12e Année, No. 3, Mai 1904. Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de Kant. Avec une Héliogravure d'après une plaquette inédite de Mademoiselle Louise Staudinger. Page 279—620 (+ 27 P. Supplément).

Natorp, P., A la mémoire de Kant.
Paulsen, F., Pour le centenaire.
Cantoni, C., Sur l'apriorité de l'espace et du temps.
Couturat, L., La philosophie des mathématiques de Kant.
Milhaud, G., La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendental.
Hannequin, A., Les principes de l'entendement pur, leur fondement, leur importance.
Basch, V., L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance.
Eucken, R., L'âme telle que Kant l'a dépeinte.
Erdmann, B., La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme.
Blunt, H., La réfutation kantienne de l'idéalisme.
Fouillée, A., Kant a-t-il établi l'existence du devoir?
Boutroux, E., La morale de Kant et la conscience moderne.
Ruyssen, Th., Kant est-il pessimiste?
Delbos, V., Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté de juger.
Delacroix, H., Kant et Swedenborg.
Riehl, A., Helmholz et Kant.
Parodi, D., La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier.

Bulletin de la Société française de Philosophie. 4e Année, No. 5, Mai 1904. Séance commemorative du Centenaire de la Mort de Kant.

Delbos, V., la „Critique de la Faculté de juger". P. 117—124.
Couturat, L., Kant et la Mathématique moderne. P. 125—134.
Boutroux, E., La Morale de Kant et le temps présent. P. 135—144.

Przeglad Filozoficzny. Polnische Philosophische Zeitschrift. Herausgeg. von Dr. W. Weryho-Warschau. Jahrg. VII (1904), Heft 4. Kant gewidmet. Mit Bildnis.
Chmielowski, P., Kant in Polen.
Kodis, J., Die Rolle Kants in der Philosophie der Gegenwart.
Woroniecki, A., Jean Sniadeckis Abhängigkeit von Dégérando. (Ein Beitrag zum Studium der Beziehungen zwischen Sniadecki und Kant.)
Kozlowski, W. M., Kant und die Fragen seiner Zeit (Kant als Publizist).
Struve, H., Selbstanzeige über „Kant und die historische Tragweite seines Kritizismus".

Nebst weiteren Selbstanzeigen, Recensionen, Mitteilungen und Notizen (auf Kant bezüglich).

Auch das im März erscheinende nächste Heft der Zeitschrift ist Kant gewidmet und wird folgende Studien enthalten:
Wartenberg, M., Kants Verhältnis zur Metaphysik.
Twardowski, K., Über die Übersetzung der philosophischen Terminologie Kants
Lewkowicz, J., Über Kants Lehre von Gott.
Wasserberg, J., Einige Bemerkungen über den Kritizismus Kants (über seine Genesis und über seine Bedeutung dem Materialismus gegenüber).

Nachlese.

An der Universität **Charkow**, welche im Todesjahre Kants gegründet worden ist, und an welcher der Hallesche Kantianer L. H. v. Jakob von 1807—1815 Philosophie und Staatswissenschaften gelehrt hat, veranstaltete der Verein „Russische Versammlung" eine Feier, bei welcher Herr Strachow, Professor am geistlichen Seminar, einen Vortrag über „Kant als Sittenlehrer" hielt.

In **Philadelphia** veranstaltete die „University of Pensylvania", welche im Verein mit der „John Hopkins University" zu Baltimore die „Southern Society for Philosophy and Psychology" bildet, Ende Dezember 1904 das erste „Annual Meeting" dieser Gesellschaft („in conjunction with the American association for the Advancement of Science and affiliated Societies"). Die Sitzung am 28. Dezember wurde („in cooperation with the American Philosophical Association") zu einer Nachfeier für Kant gestaltet, bei welcher u. A. Professor J. Mark Baldwin und Professor Edward Franklin Buchner sprachen. Die Rede des letzteren hatte zum Thema: „Kants attitude towards Idealism and Realism".

Zur Kantfeier ist auch die deutsche Kunst mit verschiedenen Erzeugnissen auf dem Plan erschienen. Es sind uns folgende bekannt geworden:

1. Plakette von Fräulein Louise Staudinger in Darmstadt: Kopf Kants im Anschluss an das Dresden-Königsberger Kantbild modelliert (Abgüsse in Bronze, 12×12 cm, à 50 M.). Näheres über dieses ausgezeichnete Kunstwerk s. KSt. IX, S. 567.

2. Radierung von Fräulein Clara Mellin in Berlin: Halbfigur Kants im Anschluss an Rauchs Statue (Abdrücke 12×29 cm, à 3 M.). Näheres über diese wohlgelungene Darstellung s. KSt. IX, S. 566.

3. Medaille von A. M. Wolff in Berlin; Avers: Kopf Kants in Anlehnung an das Döblersche Bild; Revers: Allegorische Figur zur Versinnlichung der Worte: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (Abgüsse in Bronze oder Silber zu $4^1/_2$ oder 12 M. in der Medaillenmünze von A. Werner & Söhne in Berlin). Näheres über die Medaille s. KSt. IX, 567.

4. Relief von A. Heinrich in Berlin: Kant und Friedrich d. Gr. nebst einem Ausspruch von Kuno Fischer über das Verhältnis beider. Das Relief ist auf Veranlassung von Herrn John A. Leber verfertigt (Abgüsse des Reliefs, $24^1/_2$×20 cm, in Bronze zu 60 M. in der Bildgiesserei von H. Gladenbeck & Sohn in Friedrichshagen). Abbildung des Reliefs nebst Text s. im Festheft der KSt. IX, S. 343.

5. Ausserdem hat die Firma Gräfe & Unzer in Königsberg nach der in ihrem Besitz befindlichen Collinschen Paste eine Reproduktion (in Gyps und in Porzellan) herstellen lassen, da die früheren Abgüsse seit vielen Jahren vergriffen waren. Die Collinsche Paste, von der die KSt. im 1. Heft des VII. Bandes eine wohlgelungene Abbildung gebracht haben (vgl. KSt. VII, S. 168, 382 ff., 505), ist im Jahre 1782 verfertigt worden und ist eines der besten Kantbilder.

6. Bemerkenswert ist noch die (schon oben S. 153 erwähnte) Beilage zu No. 6 der „Wartburg“: eine farbige Steinzeichnung von Schaupp, in Anlehnung an das Kantbild von Veit Schnorr (Abzüge des Kunstdruckes, 22×29 cm zu 60 Pf. durch den Verlag von J. F. Lehmann in München).

7. Die übrigen Reproduktionen von Kantbildern in Zeitschriften u. s. w. brachten nur bekannte Bilder; das einzig bisher unbekannte Kantbild, das bei dieser Gelegenheit zum Vorschein kam, brachten die „Kantstudien“ in ihrem Festheft: eine sehr gelungene Silhouette Kants, welche seitdem das ständige Emblem der „Kantstudien“ geworden ist.

Erwähnt seien hier endlich noch mehrere mit Kantbildern geschmückte Buchhändlerkataloge (von Alfred Lorentz in Leipzig, J. Ricker in Giessen und E. Kantorowicz in Berlin), in welchen sehr viele antiquarische Kantiana enthalten sind. Da die älteren Kantiana immer seltener werden, seien Liebhaber darauf aufmerksam gemacht.

Endlich — *last, not least* — sei noch erwähnt, dass Herr Konsul Bernhard Brons in Emden (Mitglied der „Kantgesellschaft“), ein schwungvolles Erinnerungsgedicht auf Kant in einem Privatdruck hat herstellen lassen.

Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis.

Eine synoptische Studie.

Von Dr. Franz Jünemann.

Nach der Bibel: „Unser Leben währet siebzig Jahr, und wenn's hoch kommt achtzig Jahr, und wenn's köstlich war, ist es Mühe und Arbeit gewesen."

Kant in seinem Merkbüchlein unter dem 20. April 1803.

Am 12. Februar 1904, wo wir uns all das Grosse und Unsterbliche vergegenwärtigten, was der gewaltigste Denker deutscher Nation geschaffen hat, wo wir uns aber auch liebevoll versenkten in den Menschen Kant, in die edle Einfalt und stille Grösse seiner Persönlichkeit nicht minder wie in all das Zufällige, Kleine und manchmal Kleinliche des trotz hoher Triumphe doch vielleicht von stiller, herber Tragik, von schmerzlicher Resignation durchbebten[1]) äusseren Lebens . . ., wo wir Zwiesprache hielten mit den Geistern jener Zeit, wo die vergilbten Blätter, vom Hauche des Unsterblichen berührt, neues Leben atmen, — da war es besonders ein Symbol, das mich erinnerungsmächtig an die Stunde seines Heimganges gemahnte: Reusch, einer der letzten Tischgenossen des Philosophen, berichtet uns: „Der Tag, an welchem Kant verschieden, war so klar und wolkenlos, wie es bei uns nur wenige giebt; nur ein kleines, leichtes Wölkchen im Zenith schwebte am azurblauen Himmel. Man erzählte, ein Soldat habe auf der Schmiedebrücke die Umstehenden darauf aufmerksam gemacht mit den Worten: Sehet, das ist die Seele Kants, die gen Himmel fliegt" . . .[2]) Und auch am säkularen Gedächtnistage und in Jena, wo ich ihn zubrachte, in Jena, wo die Seele des Denkers Kant, seine Philosophie, ihre reichste, ihre fruchtbarste Wirkung entfaltet, wo sie während eines Jahrhunderts ihr bestes Leben gelebt hat, angefangen ven Reinhold und Schiller und Fichte bis zur Gegenwart, — auch hier strahlte die Sonne am blauen Himmel, an dem sich nur wenige lichte Wölkchen blicken liessen, und sie ergoss ihren milden, wärmenden Schein über Berge und Stadt.

Die gebrechliche Hülle jedoch, die solch unermessenes Geistes- und Kulturwerk barg, sie musste der ehernen Notwendigkeit ihren Tribut entrichten. Spät zwar, erstaunlich spät für ihre Schwäche und erst nach langen Kämpfen mit dem sich dawider aufbäumenden Herrn; doch endlich, am 12. Februar vor hundert Jahren um 11 Uhr Vormittags, da war auch ihre Zeit abgelaufen, da stand ihr Herz im Tode still.

---

[1]) Vgl. die feinsinnige Studie: Kant im Spiegel seiner Briefe von F. A. Schmid (in: Zu Kants Gedächtnis; 12 Festgaben zu seinem hundertjährigen Todestage, herausgeg. von H. Vaihinger und B. Bauch, 1904).

[2]) Kant und seine Tischgenossen, S. 11. (Vgl. Schopenhauer, Sämtl. W., herausgeg. von E. Grisebach, V. Band, S. 693.)

Vergänglichkeit! — Erloschen ist das Licht,
Erstarrt das Auge, das die Welt durchdrungen,
Geknickt der Flügel, der im Angesicht
Der Menschheit sich zum Himmel aufgeschwungen
Ein Sonnenuntergang —, und Nacht umflicht
Den Geist, der sich zum Tag emporgerungen.

Otto Liebmann, Kant; zur Erinnerung an den 12. Februar 1804 (Zu Kants Gedächtnis).

1797 war Kant von dem akademischen Lehramte zurückgetreten.[1]) Die Kräfte seines Körpers, der von Natur ungemein zart gebaut und nur durch streng geregelte und befolgte Diät so lange erhalten war, nahmen mit wachsender Schnelligkeit ab. Schon 1799 erklärte der Greis: Meine Herrn, ich bin alt und schwach; Sie müssen mich wie ein Kind betrachten. Dem Tode blickte er jetzt nicht nur gefasst, sondern selbst freudig entgegen. Er, daran gewöhnt, um zehn Uhr zu Bett zu gehen und um die fünfte Stunde sich wieder zu erheben, sah sich genötigt, der Nachtruhe immer längere Zeit zu widmen; dabei erschreckten ihn aber häufig phantastische Träume, und er glaubte sich noch im wachen Zustande von Räubern und Mördern umgeben. Die täglichen Spaziergänge fielen allmählig ganz fort, da ihn die Füsse kaum noch zu tragen vermochten. Auch die Esslust verminderte sich. Am 22. April 1803 feierte eine fröhliche Tafelrunde zum letzten Male bei ihm seinen Geburtstag. Kant, der sich auf das Fest sehr gefreut hatte, machte jedoch an dem Tage selbst einen matten und abgestumpften Eindruck. Die Sinnes- und Geistesfähigkeiten begannen ebenfalls zu schwinden; namentlich litt das früher ausgezeichnete Gedächtnis. Er legte sich deshalb kleine Erinnerungsbücher an, in die er in rapsodischer Form eintrug, was für ihn interessant und zu merken[2]) war. So verzeichnet er zwei Tage nach dem 80. Geburtsfeste das oben als Motto benutzte Bibelwort. Sein körperlicher Schwächezustand, der ihn oft zu Falle kommen liess, wuchs derartig, dass er um die Mitte des Jahres 1803 ausser dem Diener und dem ehemaligen Schüler und getreuen Freunde Wasianski noch einer beständigen weiblichen Pflegerin bedurfte. Man wählte dazu seine allein noch lebende Schwester, Frau Theuerin mit Namen, die Wittwe eines Handwerkers, der ihr Bruder eine lebenslängliche Rente ausgesetzt hatte. Sechs Jahre jünger als er, war sie noch im Vollbesitz ihrer Körper- und Geisteskräfte. — Aus dieser Zeit besitzen wir eine Schilderung Jachmanns, die so schlicht und doch so ergreifend, so packend und so innerlich lebenswahr ist, dass ich nichts kenne, was den Leser so unmittelbar in die damalige Verfassung des Greises versetzen möchte. Ich denke daher, er wird mir für eine möglichst vollständige Widergabe Dank wissen. „Am 1. August," erzählt Jachmann, „sah ich zum letzten Mal meinen grossen Lehrer und Freund. Aber welch eine traurige Veränderung hatte sich mit dem grossen Manne zugetragen! Meine Freunde in Königsberg hatten mich zwar schon auf einen schmerzhaften Anblick vorbereitet, ja sie hatten mir selbst von einem Besuche abgeraten, aber ich konnte meinem Herzensdrange nicht

---

[1]) Das Folgende in der Hauptsache nach. C. A Ch. Wasianski, Imm. Kant in seinen letzten Lebensjahren, 1804 (vgl. die Zusammenfassung bei Schubert, Leben Kants, 1842, S. 170 ff.) und F. Bessel-Hagen, Die Grabstätte Imm. Kants u. s. w., 1880. Ferner weise ich hin auf die Notizen der Königsberger „Königlich Preussischen Staats-, Krieges- und Friedens-Zeitungen" vom 13., 16., 23. und 26. Februar 1804, sowie auf die ausführliche Schilderung des Leichenbegängnisses ebenda in der Nummer vom 1. März. (Wieder abgedruckt in der Festnummer der „Königsberger Hartungschen Zeitung" zum verflossenen Kant-Jubiläum.)

[2]) Schubert a. a. O. S. 161, Anmerkung, berichtet, dass er in einem solchen Büchlein, das etwa 4 Wochen gereicht habe, fünfmal verzeichnet fand: „Mein Barbier heisst Rogall!"

widerstehen . . . Mit einer nie gehabten Empfindung öffnete ich das Studierzimmer des Weltweisen, wo ich sonst in dem engeren Kreise seiner Freunde das Glück seines besonderen Unterrichts und seiner vertrauten Freundschaft genoss. Aber denken Sie sich mein Gefühl! Kaum war ich ins Zimmer getreten, so erhob sich der gebückte Greis von seinem Stuhle und kam mit schwankendem Tritte mir entgegen. Ich flog mit wehmütigem Herzen an seine Brust, ich drückte ihm meinen kindlichen Kuss auf die Lippen. Ich bekannte ihm meine Freude, ihn wiederzusehen und er, — er blickte mich mit mattem, forschendem Auge an und fragte mich mit freundlicher Miene, wer ich wäre. Mein Kant kannte mich nicht mehr! Er bat sogleich darauf um die Erlaubnis, sich setzen zu dürfen, ... nötigte mich gleichfalls mit seiner gewöhnlichen Freundlichkeit zum Sitzen und erkundigte sich von neuem, wer ich wäre. Ich führte ihm verschiedene, ihm sonst wohlbekannte Umstände aus meinem Leben an, aber sie waren gänzlich aus seinem Gedächtnis verwischt. Ich nannte ihm verschiedene wichtige Dinge, bei welchen wir gemeinschaftlich thätig gewesen waren, aber sie hatten in seiner Seele keine Spur mehr zurückgelassen. Ich machte ihn auf Orte und Personen aufmerksam, wo und mit welchen wir öfter zusammen gewesen waren, ich führte ihm Handlungen an, die er selbst für mich mit so vieler Teilnahme verübt hatte, aber auch diese konnten mich ihm nicht mehr in Erinnerung bringen. Es war schmerzhaft zu sehen, wie der schwache Greis sich anstrengte, um in die Vergangenheit von wenigen Jahren zurückzublicken und die gegenwärtige Anschauung von mir mit vormals gehabten Vorstellungen zu verknüpfen, und doch gelang es ihm nicht. Um das Gespräch nicht gänzlich sinken zu lassen, erkundigte ich mich bei ihm nach solchen körperlichen Umständen, über welche er sonst gewöhnlich zu sprechen pflegte, und es schien ihm angenehm zu sein, dass ich ihn in seinen engen und vertrauten Gedankenkreis zurückführte. Er sprach nun dieselben Sachen und Worte, die ich schon sonst öfter aus seinem Munde gehört hatte; aber auch bei diesem, ihm so vertrauten Gespräche blieben ihm die Gedanken stehen, und er konnte zu manchem kleinen Satze nicht das Schlusswort finden, sodass seine hochbejahrte Schwester, welche hinter seinem Stuhle sass und dasselbe Gespräch vielleicht schon oft gehört hatte, ihm das fehlende Wort vorsprach, was er dann selbst hinzufügte. Während unseres Gesprächs, bei welchem er mich ununterbrochen ansah, rief er einige Male mit einer Äusserung von Freude aus: ‚Ihr Blick wird mir immer bekannter!' Ich hoffte mit Entzücken bei diesem frohen Ausruf, dass er sich meiner vielleicht doch noch erinnern würde, aber vergebens. Es blieb bei diesem sich aufhellenden Sinnenbilde, das in keinen Verstandesbegriff mehr umgeformt werden konnte. Ich musste ihn verlassen, ohne von ihm wiedererkannt worden zu sein. Der Greis selbst schien über sein geschwächtes Erinnerungsvermögen einige Rührung zu empfinden. Als ich mich zum Abschied anschickte, bat er mich einige Male: ich möchte mich doch nur seiner Schwester umständlich erklären, wer ich wäre; sie würde es ihm dann wohl gelegentlich beibringen. Ich that es, und das gute Mütterchen kannte mich auch aus früherer Zeit noch genug, um mich ihm womöglich noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen. Hierauf umarmte ich meinen grossen Lehrer zum letzten Mal und schied von ihm mit wehmütigem Herzen und mit thränenden Augen".[1]) . . . Eine gewaltige Tragik spricht aus dieser Schilderung; die gesamte Geschichte von Menschengrösse und Menschenkleinheit ist hierin zusammengedrängt. Der Mann, der eine neue Welt in seinen Begriffen geschaffen und getragen, er musste sich von der einfachen Schwester, von der Armut im Geiste belehren lassen. — Seine Augen, die ehemals durch ihr Feuer und durch ihr tiefes Blau so faszinierend wirkten, wurden täglich schwächer; während er mit dem linken schon seit 20 Jahren nicht mehr sah, büsste

[1]) Jachmann, Imm. Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 1804; 17. Brief.

nun auch das rechte die Sehkraft allmählig ein. Im Oktober befiel ihn eine ernstere Krankheit. Bisher hatte er weder Doktoren noch Medikamente gebraucht, teils weil er ihrer nie wirklich bedurfte, zum Teil auch, weil er nichts von ihnen hielt. Jetzt freilich wird das anders. Als er nach fünf Tagen von der Krankheit wieder ziemlich genesen war, besass sein Gemüt die frühere Heiterkeit nicht mehr. Zu Anfang des Jahres 1804 wurde er für jede Beschäftigung, selbst für das Essen, gänzlich teilnahmslos. Nur mit Mühe vermochte er sich noch auf dem hochgepolsterten Sessel zu halten Am 3. Februar besuchte ihn, wie in der letzten Epoche alltäglich, sein Arzt, Professor Elsner. Kant geht ihm zur Begrüssung entgegen. Von Elsner wird er aufgefordert, sich wieder zu setzen: er zaudert aber, obwohl er vor Schwäche fast hinsinkt. Wasianski, der hierin die weltmännische Feinheit des Philosophen erkennt, sucht den Arzt zu überzeugen, dass sich der Kranke nicht setzen wolle, bevor sein Besucher Platz genommen. Der Professor, dem dies kaum glaublich erscheint, ist doch beinahe zu Thränen gerührt, als Kant nun mit Anstrengung aller Kräfte erklärt: Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen! „Das ist ein edler, feiner und guter Mann! riefen wir wie aus einem Munde uns zu", so schliesst der Biograph die hübsche Episode.

Am 8. Februar legte sich der gebrechliche Greis auf sein Sterbelager. Die Bewusstlosigkeit, die schon am folgenden Tage eintrat, wich teilweise am 10. wieder. Am 11. fand ihn Wasianski beim Besuche mit gebrochenen Augen vor. Kant bot ihm die Lippen zum Kusse dar, womit er dem Treuen wohl für so ergebene Freundschaft und so langjährige Dienste danken wollte. In der Nacht vor seinem Tode wünschte er nochmals etwas zu trinken. Wasianski reichte ihm eine Mischung von Wein und Wasser. Als der Sterbende den Durst gelöscht hatte, sagte er mit leiser, aber vernehmlicher Stimme: „Es ist gut." Das war sein letztes Wort. Um $^3/_4$4 Uhr Morgens legte er sich gleichsam entgültig zu dem Schlussakte zurecht, und er behielt diese Lage bis zum Tode bei. Der Körper ist schon schwer erkaltet, als um 10 Uhr Vormittags die letzten Zeichen der Auflösung nahen: das Auge wird völlig starr, die Lippen entfärben sich, Totenblässe bedeckt das Gesicht. Die Schwester steht am Fussende des Bettes, ein Neffe an der gegenüberliegenden Seite. Wasianski kniet zur bessern Beobachtung nieder, um keinen Zug dieses grossen Dramas zu verlieren. Ein Freund Kants und der Diener betreten das Zimmer noch im letzten Augenblick. Schon wird der Atem schwächer, schon wird er unregelmässig. Da . . ., die Oberlippe zuckt ein wenig, ein leiser, letzter Atemzug . . ., der Genius ist entflohen. Maschinenartig geht der Puls noch einige Sekunden, dann stockt auch dieser Mechanismus für immer . . . Ein Sonntag ists und gerade schlägt die Uhr elf. — Kants Tod war, wie der Augenzeuge urteilt, kein gewaltsamer Akt der Natur; er glich dem langsamen Erlöschen eines flackernden Lichtes.

Trotzdem man in der Stadt längst auf alles gefasst war, machte die blitzartig sich verbreitende Nachricht von dem Hinscheiden des Grossen doch einen gewaltigen Eindruck auf die Gemüter. Jeder fühlte den Verlust dessen, der fast drei Menschenalter mit der Heimat aufs Innigste verwachsen und seit einem Vierteljahrhundert der Ruhm und Stolz seiner Mitbürger gewesen war. — An dem darauf folgenden Montage brachte die dortige Staats-, Kriegs- und Friedenszeitung an ihrer Spitze folgende Notiz: „Königsberg, den 12. Februar. Heute Mittag um 11 Uhr starb hier an völliger Entkräftung im 80sten Jahr seines Alters Immanuel Kant. Seine Verdienste um die Revision der speculativen Philosophie kennt und ehrt die Welt. Was ihn sonst auszeichnete, Treue, Wohlwollen, Rechtschaffenheit, Umgänglichkeit — dieser Verlust kann nur an unserm Orte ganz empfunden werden, wo also auch das Andenken des Verstorbenen am ehrenvollsten und dauerhaftesten sich erhalten wird." Die wenigen, aber würdig gehaltenen Zeilen entstammen vielleicht der Feder Wasianskis. Einige Tage später, am 16. und nochmals am 20. Februar, veröffentlichte

er in demselben Blatte die Todesanzeige. Sie besagt: „Den 12. Februar c. Mittags um 11 Uhr starb Herr Professor Immanuel Kant, alt 79 Jahre 10 Monathe, ohne vorhergegangene Krankheit an der eigentlichen Entkräftung vor Alter. Im Namen seiner hiesigen und abwesenden Verwandten meldet diesen Todesfall seinen gesamten Freunden der Diakonus Wasianscki als Cur.[ator] Fun [eris] und Executor Testamenti". Inzwischen hatte schon eine förmliche Wallfahrt nach dem Trauerhause begonnen. Gross und Klein, Jung und Alt, Reich und Arm, Vornehm und Gering, alles pilgerte zu der weihevoll-ernsten Stätte, um noch einmal die Hülle des teuren Entschlafenen zu schauen. Selbst der alltäglichste Mensch empfand die Majestät des Todes an diesem Könige im Reiche der Geister. Zu seinen Füssen wurde von unbekannter Hand ein Gedicht niedergelegt mit der Aufschrift: Den Manen Kants. Wasianski meint freilich scherzend, weder er noch seine Freunde hätten die hohe Sprache fassen können. Allgemeine Verwunderung erregte die beispiellose Abgezehrtheit des Körpers. Bemerkte doch der Philosoph zu Lebzeiten öfter den Tischgenossen gegenüber, er habe nun wohl bald das Minimum von Muskular-Substanz erreicht; und über einen gewissen Körperteil setzte er humorvoll hinzu: auf diesem Punkte scheine er alle Eminenz verloren zu haben.[1]) Nur bei einer so völligen Fleischlosigkeit war es möglich, den Toten sechszehn Tage lang aufgebahrt liegen zu lassen, ohne ihn einzubalsamieren. Ursprünglich dürfte allerdings die Bestattung früher angesetzt gewesen sein; wenigstens muss man das folgern aus einer Notiz der genannten Königsberger Zeitung vom 23. Februar. Einen Gypsabguss des ganzen Kopfes nahm damals Professor Knorr. Der Schädel wurde nach der Methode Galls von dem Prosector Dr. Kelch in einer besonderen Abhandlung beschrieben. Da der Kopf jenes Abgusses wegen geschoren wurde, so entstand kurz darauf ein bedeutender Handel mit Ringen, die aus dem Silberhaar des Verblichenen geflochten waren. Jachmann giebt sogar der Ansicht Ausdruck, es würden schliesslich mehr Kantische Haarringe im Publikum sein, als der Philosoph je einzelne Haare gehabt habe![2])

Bestimmungen über sein Begräbnis fanden sich in Kants Nachlass auf einem Zettel aus dem Jahre 1799. Der Wortlaut zeugt von dem Verfall der geistigen Kräfte des grossen Mannes. „Ich will," so liest man da, „dass mein Begräbnis den dritten Tag nach meinem Tode unter Begleitung zweier oder dreier Kutschen mit meiner [!] dazu erbetenen Umgangsfreunde früh Vormittags und zwar auf den neuen Kirchhof am Steindammschen Thor (wo auch Hippel eingesenkt worden ehe sein Körper in sein Majorat übergebracht ward) begraben worden [!!] nach Anleitung und im Beisein des dazu erbetenen Hrn. Regierungsrat Vigilantius (oder im Weigerungsfalle) Herrn Professor Rink u. s. w. welche auch die Güte haben wollen ohne dass sich irgend einer meiner Verwandten dabei einmischen muss über die dem [!] im Sterbehause zu reichende anständige Erfrischungen sowohl vor dem Hinzuge als dem Abtreten nach Rückfahrt nach Belieben zu disponieren."[3]) Es ist das jedenfalls derselbe Zettel, von dem auch Wasianski berichtet; nämlich, dass er ihn gefunden und gegen derartige Anordnungen aus Gründen der Zweckmässigkeit bei Kant freimütig protestiert habe. Dieser hätte gar keinen Wert darauf gelegt, das Blatt vielmehr — — zerrissen und die Sache gänzlich Wasianski überlassen.

Seit Menschengedenken hatte Königsberg ein derartiges Leichenbegängnis nicht gesehen. Am 28. Februar um zwei Uhr Nachmittags versammelten sich in der Schlosskirche die Notabeln der Stadt, an ihrer Spitze der Gouverneur von Ostpreussen, General von Brüneck. In feierlicher Weise wurde dies Ehrengefolge von den Studenten, die sich am

[1]) Jachmann a. a. O., 18. Brief.

[2]) Jachmann a. a. O., 16. Brief.

[3]) Abgedruckt in Kants gesammelten Schriften, herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, XII. Band 1902, S. 417.

Universitätsplatze aufgestellt hatten, zum Trauerhause geleitet. Dort setzte sich dann der unabsehbare Zug bei heiterem Wetter unter dem Geläute aller Glocken um drei Uhr in Bewegung. Eine Rangordnung beobachtete man nicht. Bewusst oder unbewusst ehrte man so das Andenken des bescheidenen Mannes. Voraus schritt eine Militär-Abteilung. Der Sarg, der von Studierenden getragen wurde, war mit schwarzem Manchester, Fransen und Quasten beschlagen. Als Hauptwappen zierte ihn eine einfache Totenurne mit vergoldetem Deckel und Fusse. Von dem dunklen Untergrund hob sich in leuchtendem Golde die Inschrift ab: Cineres mortales immortales Kantii. Am Fussende war zu lesen: Orbi datus d. XXII [1]) Aprilis 1724, ereptus d. XII. Februar. 1804. Unmittelbar hinter dem Sarge folgten vier Verwandte des Verstorbenen und seine vertrautesten Freunde. Darauf das bereits erwähnte Ehrengeleit. Von dem historischen, leider nun längst vernichteten Häuschen in der Prinzessinstrasse zog man am Schloss vorbei durch die mit Tausenden von Zuschauern erfüllten Strassen der Altstadt zur Dom- und Universitätskirche. Hier wurde die Leiche empfangen von dem Kurator der Universität, Staatsminister und Oberburggrafen von Ostau, sowie von dem Rektor, dem Kanzler, den Senatoren und den übrigen Dozenten der Albertina. Unter feierlich-ernsten Musikklängen fand der Einzug in die durch Hunderte von Wachskerzen erhellte Kirche statt. Vor dem Altare war neben den gewöhnlichen Professorenplätzen ein Trauergerüst aufgeschlagen, auf dem der Sarg niedergelassen wurde. An seinem Kopfende brannten zwei Lampen in alabasternen Urnen; zwischen ihnen stand die Marmorbüste Kants von Schadow. An dem gegenüberliegenden Ende lagen zwei umgekehrte Fackeln als Symbol des erloschenen Lebens und weiterhin die bedeutendsten Werke des Philosophen. Zu beiden Seiten des Sarges spendeten acht grosse, silberne Leuchter milden Schein. Vor dem schwarz überzogenen Katafalk hielt Baron von Schrötter aus Marienwerder die Trauerrede. Dann wurde durch die Königsberger Theater-Gesellschaft unter Leitung des Musikdirektors Hiller eine Trauercantate aufgeführt. Zwischen dem ersten und zweiten Teil richtete der Kandidat der Theologie Böckel aus Danzig im Namen der Studentenschaft eine Ansprache an die Versammlung. Währenddessen übergab der Reichsgraf und Truchsess von Waldburg dem Staatsminister von Ostau einen poetischen Nachruf auf den Verstorbenen. Bei der Absingung des letzten Chorals wurde die entseelte Hülle nach dem unter den Arkaden an der Nordseite des Domes gelegenen Professorengewölbe überführt. — Eine besondere akademische Gedenkfeier, die sonst nicht üblich war, wie Borowski zu berichten weiss, war vom Senate schon am 20. Februar beschlossen worden. Sie fand am Montag, den 23. April, einen Tag nach dem Geburtsfeste des Entschlafenen, im grossen Hörsaal der Universität statt. Die Gedächtnisrede [2]) hielt Konsistorialrat Samuel Wald, Professor der Theologie und Beredsamkeit.

Da das Professorengewölbe später zu seinem ursprünglichen Zwecke nicht mehr gebraucht wurde, so bestimmte man es 1809 auf Veranlassung des Kriegsgerichtsrates Scheffner, Kants ehemaligem Freunde, zu einer Wandelhalle für Studenten und Lehrer, die dann den Namen Stoa Kantiana erhielt. Kants Sarg wurde nun auf dem östlichen Flügel beigesetzt und darüber seine von Hagemann noch bei Lebzeiten in carrarischem Marmor modellierte Büste aufgestellt. Sie trug die Inschrift: Immanuel Kant. Sapienti Amicorum Pietas. Auf einem Steine der Grabstätte waren folgende Worte zu lesen: Sepulcrum Immanuelis Kant nati a. d. X. Calend. Maji a. MDCCXXIV, denati prid. Jd. Februar. a. MDCCCIV. hoc monumento signavit amicus Scheffner MDCCCIX. In der Stoa Kantiana selbst wurde das Distichon angebracht:

---

[1]) In der Festnummer der Königsberger Hartg. Ztg. steht versehentlich die Ziffer XII.

[2]) Abgedruckt bei Reicke, Kantiana, 1860.

Hier von den Geistern durchschwebt ehrwürdiger Lehrer der Vorzeit,
Sinne, dass Jüngling auch dich rühme noch spätes Geschlecht.

Die Einweihung geschah am 22. April 1810, wobei Herbart die Festrede hielt. Um die Büste vor Beschädigungen zu bewahren, wurde sie später nach dem Auditorium maximum der Universität übertragen. Am 12. Februar 1842 kam als Geschenk des preussischen Ministeriums eine kleine Broncestatue Kants hinzu, ausgeführt von Adolf Bräunlich, einem Schüler Rauchs. — Da die Ruhestätte des Toten nur durch ein Holzgitter geschützt war, so geriet sie allmählig in Verfall. Erst in den siebziger Jahren wurde dieser Zustand durch den Bau einer gotischen Kapelle beseitigt. Die sterblichen Überreste Kants wurden wieder ausgegraben und hier am 21. November 1880 entgültig beigesetzt. Im Inneren befindet sich eine von Siemering angefertigte Kopie der Hagemannschen Büste. Dahinter an der Wand Rafaels Schule von Athen von Professor Neide. Auf der gegenüberliegenden Wand liest man den berühmten Schluss der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ — Eine heilige Stille umwehet die Grabstätte; Schweigen ringsum. Die Majestät des Denkers, die Majestät des Todes erfüllen den Raum.

Wer durch seine Geistesanlage bestimmt ist, bei Verhältnissen und Individualitäten immer das Gemeinsame, überall das Ähnliche herauszuspüren, dem muss sich eine merkwürdige Parallele zwischen den letzten Worten Kants und Goethes aufdrängen. Beide beziehen sich zunächst auf rein thatsächliche, zufällige Begebnisse, aber beide — nicht nur Goethes „Mehr Licht!“ — können zur Höhe des Symbols erhoben, dürfen als Spiegel und Gleichnis ihres natürlichen Berufes wie ihrer Persönlichkeit betrachtet werden. Als Symbol der Berufe: Licht ist das notwendigste, das lebenspendende Element aller Künste, der bildenden nicht nur, sondern auch (in anderer Weise) der Dichtkunst;[1]) die Idee des Guten hinwiederum ist der erste Wertbegriff der Philosophie, ist nach Plato die Gottheit selbst. Symbol der Persönlichkeiten: Goethe kam von der Wirklichkeit zum Gedanken, Kant vom Gedanken zur Wirklichkeit. Goethe stürzte sich in den brausenden Vollstrom des Lebens und schwamm auf ihm der Höhe der Geisteswelt zu; Kant schuf und webte in der Erkenntnis, auf deren Gipfel er doch das Handeln, das moralische Handeln als das Höchste pries. Mit absoluter Deutlichkeit hat Kant diese Überzeugung auch in seinem Gedenkvers auf den 1782 verstorbenen Professor Lilienthal zum Ausdruck gebracht:

Was auf das Leben folgt, deckt tiefe Finsternis;
Was uns zu thun gebührt, des sind wir nur gewiss.
Dem kann . . . kein Tod die Hoffnung rauben,
Der glaubt, um recht zu thun, recht thut, um froh zu glauben.

Der Philosoph meint also nicht mit Goethe-Faust: Im Anfang war die That, sondern er erblickt in ihr das letzte Heil, nach aller vergeblichen Spekulation unser einziges Heil, unserer Weisheit letzten Schluss. Und so birgt es zwar ein wunderbares Geheimnis, aber keinen Widerspruch in sich, dass des grössten Realisten Endwort auf der Bühne dieser Welt ein theoretisches,[2]) das des grössten Idealisten ein praktisches ist.

---

[1]) Diese ästhetische Seite des Goetheschen Wortes ist meines Wissens auch noch nicht hervorgehoben worden.

[2]) Seiner unmittelbaren Thatsächlichkeit und seinem Zwecke nach ist natürlich Goethes „Mehr Licht“ rein praktischer Natur.

Recensionen.

Windelband, Wilh. Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1904. 223 S.

Die ruhige, klare und sachliche Erörterung, die Windelband dem viel verhandelten Problem angedeihen lässt, ist wohl geeignet, die Diskussion darüber aller Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit, mit der sie häufig geführt wird, zu entrücken. Man muss sich klar darüber werden, dass es sich in dem Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus nicht darum handeln kann, die menschliche Freiheit zu leugnen oder zu verteidigen, sondern ihren Begriff richtig zu fassen. Mit Recht darf ein so besonnener Vertreter des Determinismus wie Windelband verlangen, dass man ihn nicht als Freiheitsleugner denunziere, andererseits sollte man von deterministischer Seite nicht dazu greifen, den Indeterminismus als längst abgethane scholastische Grille und Spitzfindigkeit lächerlich zu machen.

Windelbands Methode in der Behandlung unseres Problems ist dadurch charakterisiert, dass er bemüht ist, die verschiedenen Fragen, die sich in ihm verschlingen, reinlich von einander zu sondern und einzeln zu beantworten.

So scheidet er zunächst die theoretische Frage, ob und in welchem Masse der Mensch frei sei, von der praktischen nach der Verantwortlichkeit. Die Erwägung des Freiheitsbegriffs selbst ergiebt, dass er, mag er Funktionen, Zustände oder Substanzen betreffen, stets relativ ist. Die Verneinung, die das Grundmerkmal des Begriffes bildet, ist nie absolut, es wird jeweils nur die Abhängigkeit in einer bestimmten Rücksicht negiert, während doch in anderer Hinsicht unausgesprochen eine Bedingtheit als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Im Wollen aber lassen sich drei Phasen seines Ablaufs unterscheiden. Das Entstehen der einzelnen Begehrungen (Wollungen); ihre gegenseitige Hemmung und Ausgleichung durch die Wahl; endlich die Umsetzung des ungehemmten oder aus der Überlegung siegreich hervorgehenden Wollens in die Handlung. Mit Rücksicht auf diese drei Stadien zerlegt W. die theoretische Frage nach der Willensfreiheit in die drei besonderen Fragen nach der Freiheit des Wollens, des Wählens und des Handelns, die er — um vom Leichteren zum Schwereren fortzuschreiten — in umgekehrter Ordnung behandelt.

Die Freiheit des Handelns besteht in der Freiheit zu thun, was man will. Begrenzt ist diese Fähigkeit einerseits nach der Richtung der reflektorischen Leibesbewegungen, andererseits nach der Richtung der erfolglosen Willensimpulse. Die Grenzen sind keine scharf bestimmten; die allmählichen Übergänge aber zwischen Freiheit und Unfreiheit des Handelns werden einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Die Erwägung des Begriffs der bürgerlichen oder sozialen Freiheit, deren Beschränkung nicht

durch physischen Zwang, der das Handeln direkt trifft, sondern durch psychischen Einfluss auf die Wahlentscheidung zustande kommt, führt auf die Freiheit des Wählens.

Die Betrachtung der Innenvorgänge beim Wählen zeigt, dass sich dieses sowohl mit dem Gefühl der Freiheit (ich kann ja jede der möglichen Handlungen ausführen!) als mit dem der Unfreiheit (ich muss mich für eine entscheiden!) verbindet.

Bei zwei entgegenstehenden Motiven fällt die Wahl für das stärkere aus, wenn sich beide ausschliessen; ja wir erkennen erst durch die Wahlentscheidung, welches das stärkere sei. Je geringer der Intensitätsunterschied der Motive ist, um so schwerer ist die Wahl. In solchen Fällen des unentschiedenen Schwankens verzichtet man wohl auf die eigene Wahlentscheidung und überlässt die Entscheidung dem Spiel des psychophysischen Mechanismus (wenn ich etwa eine beliebige dreizifferige Zahl zu nennen habe), oder man nimmt zu einem Mechanismus seine Zuflucht (beim „Ausknobeln“ oder „an den Knöpfen Abzählen“). Solche Fälle sind nicht als Beispiele einer motivlosen Wahlentscheidung, eines liberum arbitrium indifferentiae anzusehen; ein solches giebt es nicht.

Der Fall, dass wir zwischen zwei einfachen Motiven zu wählen haben, ist nicht der häufigste, meist liegt, wie W. näher ausführt, der Motivationsprozess viel verwickelter. Alsdann verstärken sich die Motive, die in derselben (positiven oder negativen) Richtung wirken, während entgegengesetzte sich abschwächen. Diese Vereinbarkeit der Motive aber setzt einen psychischen Einheitspunkt voraus, dem die Motive durch ihre gegenseitige Ausgleichung schliesslich eine Bewegung in bestimmter Richtung und Stärke mitteilen. Für diesen Einheitspunkt aber, der als „der Wille“, das „Bewusstsein“, die „Persönlichkeit“ bezeichnet wird, bleibt aber nach Abzug der (konstanten und momentanen) Motive kein Inhalt; es ist kein dinghaftes Etwas, das von den einzelnen Motiven noch als ein eigenes, inhaltlich bestimmbares und angebbares Wollen zu unterscheiden wäre, vielmehr machen die momentanen mit den konstanten Motiven den ganzen Willen inhaltlich aus und bestimmen in dieser Vereinigung die Wahl. Bezüglich des Wählens, meint W., laufe so der Streit des Determinismus und Indeterminismus auf einen Wortstreit hinaus. Denn der Indeterminist sträube sich nur, das letztentscheidende Wollen auch Motiv zu nennen, er wolle eigentlich nur das anerkannt wissen, dass neben allen anderen Motiven der persönliche Wille selbst vermöge seines Wesens sich für eine bestimmte Seite entscheide. Aber genau dasselbe wolle auch der Determinist: denn jenes ‚Wesen‘ sei inhaltlich doch eben nichts Anderes als ein dauerndes Wollen, d. h. ein konstantes Motiv.

Es werden sodann die mannigfachen Grade und wechselnden Grenzen der Wahlfreiheit dargestellt. Niemals giebt es eine absolute, grenzenlose Willkür, immer hat sich die Wahl zu entscheiden zwischen gegebenen Möglichkeiten, die ihr oft nur einen sehr engen Spielraum lassen. Beschränkungen der Wahlfreiheit treten ferner ein durch die Begrenztheit und Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis (von zufälliger Unkenntnis der Verhältnisse bis zum Stumpfsinn des Schwachsinnigen), durch krankhafte Störungen (Abgespanntheit, Fieber, Trunkenheit, Hypnose etc.), durch Mangel an Zeit zur Überlegung, durch Affekte. — Dagegen sind die Leidenschaften nicht als Beeinträchtigung der Wahlfreiheit (in rein psychologischem, nicht in ethischem Sinne) anzusehen. Denn der Mensch wählt frei, wo er seiner Natur gemäss entscheidet; zu der Natur des einzelnen Menschen, die freilich nur relativ konstant ist, gehören auch seine Leidenschaften, solange sie bestehen. Wenn wir gleichwohl einen Menschen, der unter dem Einfluss einer Leidenschaft handelt, unfrei nennen, so erklärt sich dies aus einer weiteren Bedeutung der Freiheit, nämlich der sittlichen Freiheit.

Diese letztere ist ein Wertbegriff, ein Ideal, während die Wahlfreiheit im psychologischen Sinne eine thatsächlich vorhandene, aber ver-

schieden begrenzte und beschränkte Fähigkeit bezeichnet. Wahlfreiheit kann vorhanden sein, wo sittliche Freiheit fehlt, andererseits liegt in der sittlichen Freiheit eine Einschränkung der Wahlfreiheit. Inwieweit der Mensch zur ethischen Autonomie gelangt, das sittliche Gesetz aufnimmt in seinen Willen, fallen sittliche Freiheit und Wahlfreiheit zusammen; denn dann herrscht die sittliche Norm, in der der Mensch jetzt sein eigentliches Wesen sieht, im Motivationsprozess und bestimmt die Wahl; dieser aber kommt Freiheit zu, weil sich darin ja das Wesen des Menschen zur Geltung bringt.

Die bisher betrachteten Freiheitsbegriffe gingen zurück auf den Begriff der ungehinderten Kausalität eines schon bestehenden Wollens: sie zeigen das Handeln wie das Wählen des Menschen als von seinem Wollen abhängig; nunmehr tritt uns die Frage entgegen: wie steht es mit der Ursache dieses Wollens? Besteht zwischen dem Wollen selbst und seiner Ursache ein derartiges Kausalverhältnis, dass dabei noch einmal von Willensfreiheit geredet werden darf?

Man hat nun in dem metaphysischen (oder makrokosmischen) Freiheitsbegriff teils dem einzelnen Wollen, teils dem dauernden Wesen (der Individualität) der wollenden Persönlichkeit eine Freiheit von der Kausalität zugesprochen, aber eine solche Ausnahme vom Kausalgesetz widerspricht der obersten Voraussetzung, mit der wir an die Erklärung der Thatsachen herantreten. Auch zeigt es sich unmöglich, für diese ursprüngliche, aus sich seiende Individualität einen bestimmten Inhalt zu erdenken; denn alle besonderen Willensrichtungen würden empirisch bedingt sein. Endlich verträgt sich die kausale Selbstherrlichkeit der Individualität nicht mit dem Gedanken eines einzigen, alles umfassenden Wirklichkeitsgrundes; besonders nicht, wie W. näher zu zeigen sucht, mit der Weltschöpfung und der Präscienz des Schöpfers.

Kants tiefsinnige Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter kann nur dann von ihren Widersprüchen befreit werden, wenn sie ihres metaphysischen Charakters entkleidet wird. Die beiden Charaktere sind nicht zwei verschieden seiende Dinge, sondern zwei Erscheinungsweisen für zwei menschliche Betrachtungsarten, die ebenbürtig neben einander stehen: die theoretische der kausalen Erklärung und die praktische der Wertbeurteilung unter dem Gesichtspunkt der Norm. Bei der letzteren stellen wir uns nach W. den Menschen und ihren Handlungen gegenüber, ohne auf das Kausalverhältnis Rücksicht zu nehmen, mithin „als ob“ sie kausalitätslos und in diesem Sinne „frei“ seien.

Diese Erwägungen leiten endlich hinüber zu der praktischen Seite unseres ganzen Problems, zur Beantwortung der Frage nach dem Recht des Verantwortlichmachens.

Es wird dabei die Persönlichkeit stets unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass sie berufen sei, in ihrer Gesinnung und in ihren Handlungen eine allgemein gültige Norm zu verwirklichen. Das Verantwortlichmachen ruht aber auf der Erkenntnis, dass die Person als wollendes Wesen die Norm verletzt hat, und sie besteht in einer solchen Einwirkung auf die Person, wodurch in ihr die Herrschaft der Norm über ihr Wollen hergestellt oder wiederhergestellt werden soll. Das Recht des Verantwortlichmachens — das natürlich über die fühlenden und wollenden Personen nicht hinausgehen kann — gründet sich aber auf den Wert der Normen, die dadurch verwirklicht werden sollen und allein mit seiner Hilfe verwirklicht werden können. —

Ich habe diesem Referat, das natürlich von der Fülle der feinsinnigen und geistvollen Einzelausführungen keine Vorstellung geben kann, nur wenige kritische Bemerkungen hinzuzufügen.

Mir scheint es, dass es sich bei dem Widerstreben des Indeterminismus, das Letztentscheidende in der Wahl Motiv zu nennen, nicht bloss um einen Wortstreit handelt, vielmehr dürfte sich hierin gerade deutlich do-

kumentieren, dass der Determinismus und Indeterminismus in einem verschiedenen inneren Verhältnis zu dem Willensleben ihre Wurzel haben. Der erstere ist am Platze bei der theoretischen Betrachtung der Willensvorgänge. Dabei werden diese vom Ich gleichsam abgelöst und objektiviert, und auch die konstanten Willensrichtungen, in die sich das empirische (praktische) Ich zerlegen lässt, erscheinen als Motive, die gleichsam ohne Zuthun des (nunmehr lediglich betrachtenden und vorfindenden) Ich ihre Kraft gegenüber anderen geltend machen Der Indeterminismus aber fusst auf dem unmittelbaren Erleben der Wahlentscheidungen selbst. Er findet seine Nahrung in der unmittelbaren Gewissheit, dass unsere Entscheidungen von unserer eigensten innersten Aktivität abhängen, und nicht als notwendige Ergebnisse aus einem berechenbaren Kräftespiel, dem wir sozusagen nur passiv zuschauen, resultieren. Dass die deterministische Betrachtungsweise mit ihrer Voraussetzung der alles beherrschenden Kausalität für unser theoretisches Verhalten Berechtigung habe, soll damit zunächst nicht bestritten werden, nur das soll betont werden, dass sie sich hinsichtlich ihrer Gefühlsresonanz nicht zur Deckung bringen lässt mit unserem wirklichen, lebendigen Wollen und dessen unmittelbarem Erleben. Dies regt allerdings zu der Erwägung an, ob nicht der Determinismus mit seiner Betrachtungsweise die psychischen Vorgänge zu sehr nach Art der physischen auffasst. Doch dies näher darzulegen, würde hier zu weit führen.

Mit W. stimme ich überein, dass Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter nur aufrecht zu erhalten ist, wenn wir ihre metaphysische Tendenz ausscheiden, wenn wir darin — wie ja Kant gelegentlich selbst sagt — die Kennzeichnung zweier verschiedener „Standpunkte" sehen, die wir dem menschlichen Wollen gegenüber einnehmen können. Ich bin jedoch der Ansicht, dass der praktische Standpunkt nicht lediglich in der Wertbeurteilung (unter völligem Absehen von der Verursachung) bestehe. Ich kann W. nicht zustimmen, wenn er sagt: „Diese moralischen) Urteile beziehen sich lediglich auf die Angemessenheit oder Unangemessenheit des wirklichen Wollens zu der Norm oder zu dem Ideal des sittlichen Bewusstseins, und wir fragen, wenn wir über diesen sittlichen Wert der Gesinnung oder des Charakters urteilen, nicht mehr, wie die eine oder der andere zustande gekommen ist". Mir will scheinen, dass zu dem Werturteil doch, mehr oder minder klar bewusst, noch der Zusatz hinzutritt: der Mensch hätte anders werden oder handeln können. Dieser Zusatz ist es aber gerade auch, der unserer Wertbeurteilung von Menschen einen anderen Gefühlscharakter giebt wie der von untermenschlichen Wesen, und der auch unserer praktischen Gegenwirkung den eigenartigen Charakter aufprägt, der die „Strafe" von dem „Heilmittel" unterscheidet. Endlich scheint mir auch der feste Glaube, dass wir und die anderen können, weil und was wir sollen, die notwendige Voraussetzung zu sein für jedes kraftvolle Arbeiten an der sittlichen Erziehung unserer Mitmenschen und unserer eigenen Person.

Diese Andeutungen mögen hier genügen, eine nähere Ausführung dieser Gedanken findet sich in dem letzten Kapitel meines Buches über „Kants Ethik", Leipzig 1904.

Giessen. August Messer.

Kalweit, Paul, Lic. Dr. Kants Stellung zur Kirche. Königsberg i. Pr. 1904, Com.-Verlag Ferd. Beyers Buchhandlung. 88 S.

Die Arbeit von Kalweit beschäftigt sich im Ganzen mit dem gleichen Problem, das ich in diesen Studien zur Säkularfeier von Kants Todestage beantwortet habe, und kommt im Wesentlichen auch zu den gleichen Resultaten, eine gegenseitige Bestätigung, die bei der vollständigen Unabhängigkeit unserer Arbeiten von einander jedem von uns beiden gleich wertvoll sein muss. Kalweit stellt das Problem insofern in engerem Rahmen, als es sich für ihn wesentlich um die Stellung Kants zu der ihm

gegebenen Kirche handelt, also um Kants Verhältnis zu dem preussischen und weiterhin zu dem protestantischen Staats- und Landeskirchentum der damaligen Verhältnisse, in denen die verhältnismässige heutige Trennung von Staat und Kirche noch nicht vollzogen war, sondern der aufgeklärte und späterhin reaktionäre Absolutismus die Kirche als reinen Bestandteil der öffentlichen Ordnung und als Hauptmittel der Volksbeeinflussung in festen Händen hielt. Da nun aber diese Kirche die historische und gegebene Gestalt der Religion darstellt, auf welche Kant mit seinen kritischen Religionslehren einwirken wollte, so ist darin auch das weitere Problem enthalten, das ich meiner Arbeit zum Gegenstand gegeben habe, das Verhältnis einer kritischen und wissenschaftlich geleiteten Fortbildung der Religion zu den geschichtlichen Formationen des religiösen Bewusstseins. Jedoch begnügt sich Kalweit damit, das Problem als solches an diesem Spezialpunkte zu illustrieren, während ich das Problem in den weiteren Zusammenhang des Verhältnisses Kants zur Geschichte überhaupt gestellt habe. So kommt es, dass die Arbeit Kalweits jedenfalls den Vorzug vor der meinen hat, das Spezialproblem des Verhältnisses zur gegebenen preussischen Landeskirche sehr viel eingehender zu behandeln, als das mir möglich gewesen ist.

Kalweit sammelt zunächst mit äusserster Sorgfalt alle biographischen und persönlichen Notizen, die er über dieses Thema finden konnte. So sorgfältig wie die Materialsammlung, so vernünftig und besonnen ist das Urteil. Die Wirkung des Pietismus wird m. E. vollständig zutreffend (S. 11) dahin abgeschätzt, dass ihm aus seiner Schulzeit unter dem Einfluss des Pietismus zwar die Hochachtung vor dem sittlichen Ernst verblieben ist, aber im übrigen gerade durch ihn alles spezifisch kirchliche Wesen für immer verleidet worden ist. Eine persönliche Beziehung zur Kirche hat er seit Abschluss seiner Schulzeit nicht mehr besessen, auch seine mehrfachen freundschaftlichen Beziehungen zu Geistlichen liessen die Kirche gänzlich unberührt. Auch ein persönliches Verhältnis zur Bibel hat er nicht; er will nur die historisch-kritische Bibelforschung, in der er zu jedem Radicalismus bereit ist, von der dogmatisch-erbaulichen Verwendung ferngehalten wissen, wobei er aber diese Verwendung immer nur auf das Volk und nicht auf sich bezieht. Wie weit er selbst von ihr erbaulich Gebrauch gemacht haben möge, ist nicht zu sagen. Wenn er erkärt „sie gern zu lesen und ihren Enthusiasmus zu bewundern," so ist das keine eigentliche Erbauung. Sehr interessant sind die Mitteilungen über Kants Kenntnis theologischer Litteratur. Ich stimme K. durchaus zu, wenn er bei Abwägung der Zeugnisse und des Befundes der Kantischen Schriften meint, dass Kant auch hier solide und keineswegs veraltete Kenntnisse gehabt habe, wobei freilich diese sich wesentlich auf die Urgeschichte des Christentums und die Kirchengeschichte beziehen. Und dabei war es eine Besonderheit Kants, dass er den Unterschied zwischen der dogmatischen Volksreligion und der fortschrittlichen Theologenreligion sah und als einen wesentlichen unverwischbaren anerkannte. Er schätzte die historische Bibelkritik, aber er wollte historisch-kritische Untersuchungen weder in die eigene wissenschaftliche, noch in die dogmatische Volksreligion hineingetragen sehen.

Alles das betrifft nur die persönliche Stellung Kants zur Kirche. Etwas ganz anderes ist die in dem zweiten Abschnitt behandelte Stellung zur Kirche als öffentlicher Institution. Hier hat er in dem für ihn charakteristischen konservativen Legitimismus die Kirche als einen gegebenen Bestandteil der gesetzlichen Ordnung angesehen, der wie Regierung und Gesetz zum Wesen des Staates und der Gesellschaft gehört und eine organische Bedeutung für die Gesundheit des Volkslebens hat. Das ist eine Schätzung der Kirche, die mit der persönlichen Stellung zu ihr und etwa mit pietistischen Einflüssen gar nichts zu thun hat. Sie fliesst vielmehr direkt aus der Anerkennung des preussischen Staates. Eben deshalb war er auch hier, wie auf politischem Gebiet, weit entfernt von jeder ge-

waltsamen oder überstürzten Reform. Der Gesetzesbuchstabe sollte eingehalten werden, so lange er galt; und soweit er eine vor der Wissenschaft und dem Fortschritt unhaltbare Idee vertrat, sollte nur die berufene wissenschaftliche Presse und der zur Gedankenfreiheit berechtigte Philosoph die öffentliche Meinung und die Einsicht der Regierungsvertreter bearbeiten, bis dieser Buchstabe auf legitime Weise dem Fortschritt wich und neue bessere Gesetze die neue Einsicht legitim machten. In diesem Sinne einer schonenden Fortentwickelung und der Vorbereitung einer legalen Reform war auch seine Lehrthätigkeit gegenüber der Theologen gemeint, denen er eben deshalb nie den vollen Radicalismus seiner Lehre, sondern nur eine kritisch ihrer bedenklichsten Dogmen entkleidete und in den Geist der Moralreligion getauchte Umformung der Dogmatik vorzutragen pflegte. „Für ihn war die Kirche wohl eine wichtige Institution im Hinblick auf die religiös-sittliche Volkserziehung und deshalb lag ihm daran, auch an seinem Teile mitzuwirken, dass sie ihre Aufgabe erfülle, aber ein eigentlich persönliches Problem ist sie ihm nicht gewesen, er konnte auch ausserhalb ihres Schattens stehen".

Auf dieser Grundlage untersucht dann der dritte und längste Abschnitt die begriffliche Stellung, welche Kant der Kirche in seiner Religionsphilosophie einräumt. Auch hier beseitigt Kalweit zunächst mit Recht die Legende, welche Kants Lehre in Zusammenhang mit einer besonderen Einwirkung des Pietismus bringt. Der pietistische Katechismus, der nach Hollmanns Konstruktion dem Hauptwerk zu Grunde liegen soll, trägt keine besonders starken pietistischen Züge und ist nur ein Repräsentant orthodox-katechetischer Tradition überhaupt. Sollte ihn Kant benützt haben, so würde er ihn nur als Dokument der rechtsgiltigen traditionellen Kirchenreligion überhaupt betrachtet haben. Kants Lehre von der Religion wächst völlig selbständig und organisch aus seinem ganzen Denken heraus und ist gegenüber Pietismus und theologischem Rationalismus eine ganz ursprüngliche Konzeption. Aber indem diese Konzeption der Religion den Vernunftgedanken der Beurteilung der Dinge unter dem Gesichtspunkt einer zielsicheren sittlichen Vollendung aufstellte, wurde ihm die geschichtliche Kirche zum Problem und zwar zu dem Problem des Verhältnisses der rationalen Religionsidee zu ihren geschichtlichen Formen und Durchsetzungsmitteln. Für den Kirchenglauben war die Kirche als wunderbare Organisation für einen durch das Wunder gesicherten Wahrheitsinhalt immer selbstverständlich. Für die Vernunftreligion wurde sie ein Problem, und zwar wurde sie das Problem des Verhältnisses des Rationalen zum Historischen. „Für Schultz war die Kirche kein Problem, für Kant war sie es; zwar keines das ihn persönlich tiefer berührt hätte — er konnte, wie wir sahen, auch ohne Kirche leben — aber eins, das seinem Denken zu schaffen machte. Er sah die Kirche als eine starke Realität im Volksleben. Was gab ihr die nicht zu bestreitende Macht? Unleugbar war in ihrem Bestande manche Unvernunft, manche Verkehrtheit. Wie konnte sie trotzdem sich behaupten? Welche Notwendigkeiten lagen hier vor? War es noch möglich, Vernunft und Kirche mit einander zu verknüpfen, und auf welche Weise konnte diese Verbindung vorgenommen werden? Würde eine Kirche immer nötig sein, oder würde sie einmal aufhören können?" Damit ist in der That der Nerv der Kantischen Problemstellung getroffen, und dieser Nerv hat selbstverständlich mit dem Pietismus gar nichts zu thun. Ich würde dem letzteren meinerseits eine Wirkung auf Kants Kirchenidee nur insofern doch zu schieben, als das Zurücktreten des sakramentalen und objektivistischen Charakters der Kirche im Pietismus und die Betonung der Gemeinschaft praktischer Heiligkeit und des Reiches Gottes doch auf die besondere Art, in der Kant den Kirchenbegriff handhabt und voraussetzt, eine gewisse, übrigens von ihm bereits als Selbstverständlichkeit empfundene, Wirkung gehabt hat.

Die Auflösung des Problems führt dann hinein in eine Analyse der Grundbegriffe von Kants Religionsphilosophie. K. stellt zunächst in einer vortrefflichen Untersuchung das nach Kant der Religion zu Grunde liegende synthetische Urteil a priori dar und gewinnt von hier aus den reinen rationalen Begriff der Kirche a priori, die unsichtbare Kiche oder das Gottesreich, die Vereinigung aller Rechtschaffenen unter einer göttlichen moralischen Regierung. Das so deducierte Ideal dient als Beurteilungsmassstab aller empirischen Religionsgemeinschaften, wobei vorausgesetzt ist, dass das transscendentale Ideal der psychologischen Verwirklichungsmittel und das heisst einer organisierten Gemeinschaft, bedarf. Das Ideal der Religion oder die unsichtbare Kirche setzt sich nur in einer langen Entwickelung durch allerhand psychologische Vermittelung hindurch in die Wirklichkeit. Von da aus entstehen die Mittel zu einer geschichtsphilosophischen Beurteilung der verschiedenen geschichtlichen Kirchen- und Glaubensgemeinschaften. Diese geschichtlichen Gemeinschaften können zum Zweck bindender Organisation den Offenbarungsglauben, Dogmen und Kultus nicht wohl entbehren als psychologische Mittel und Vehikel für die Verwirklichung der Idee. Diejenige Kirche ist die beste, welche in ihrer Organisation am reinsten die apriorische Idee ausdrückt, aber auch diese ist durch eine bewusste religionsphilosophische Arbeit zu läutern und zu reinigen, indem ihre Bücher und Ordnungen der moralischen Auslegung zu unterwerfen sind, d. h. möglichst zum Vehikel der Vernunftideen durch Interpretation gemacht werden. Das ergiebt nun Kants Stellung zur christlichen Kirche. Sie ist die vernunftgemässeste Kirche und muss immer mehr durch moralische Auslegung der Dogmen und des Kultus der Vernunft angenähert werden als dem Ziel der Entwickelung. Aber diese Fortentwickelung findet ihre gegebene Situation durch das protestantische Staatskirchentum und darf nur unter Schonung des legalen Buchstabens die Regierung für Aufklärung zu gewinnen suchen, damit sie ihrerseits die Folgerungen aus der fortschrittlichen Entwickelung in die geltende Kirche und in die Dogmen der Kirche einführe. Kants eigene Religionslehre will daher nicht die unbedingte Vernunftreligion, sondern eine solche Umbildung und Annäherung des Kirchenglaubens an die Venunftreligion sein, wie sie von der gegenwärtigen Situation gefordert ist und den Übergang vom statutarischen Dogmenglauben zur freien Moralreligion anzubahnen helfen kann. Die Mitarbeit an dieser Umformung ist die Art, in der Kant an der Kirche Teil nimmt. Die empirische Staatskirche ist für das Volk, und der Philosoph macht praktisch keinen Gebrauch von ihr. Aber als Mitglied der in der Staatskirche doch sich äussernden unsichtbaren Kirche gehört auch er zur Kirche überhaupt und macht den auch für ihn bestehenden Zusammenhang der Kirche überhaupt mit der Staatskirche in der Gestalt seines Beitrages für die rationelle Fortentwickelung der Staatskirche geltend. Kalweit ist befremdet durch den Widerspruch dieser theoretischen Anerkennung und Mitarbeit an der Kirche wider das persönliche Verhalten Kants gegenüber der Kirche, das ein Verhalten des Misstrauens und der stillschweigenden Ablehnung ist. Allein eine wirkliche Inkonsequenz scheint mir hier nicht vorhanden zu sein, es ist eben die beim Denker sehr häufige und bei einem so konservativ-legalen Denker wie Kant ganz begreifliche Unterscheidung einer exoterischen und einer esoterischen Religion, zwischen denen er in dieser Weise vermittelt hat und, wie ich glaube, mit vollem Bewusstsein vermittelt hat. Die Unsicherheit liegt in einem ganz anderen Punkte; sie liegt in der eigentümlichen Fassung des Apriori der praktischen Vernunft, das bald in der Analogie zur theoretischen Vernunft die psychologische Wirklichkeit in sich befasst, bald in völliger Aufhebung dieser Analogie lediglich einen Gegensatz zwischen der Vernunftwahrheit und der psychologischen Wirklichkeit sieht. Wird das erstere betont, dann steigt die Bedeutung der Kirche und der konkret-historischen Religion, wird das letztere betont, dann wird der individuelle Denker mit

seiner transscendentalen Überzeugungsbegründung der Träger der Religion. Das aber führt in die allgemeinen Probleme der Kantischen Ethik und Religionsphilosophie, die Kalweit nur gestreift hat. Soweit, wie sein Thema reicht, hat er die Untersuchung vortrefflich geführt. Es sind nur vielleicht Kants Konzessionen an den Offenbarungsgedanken zu ernst genommen. Aber allerdings lässt sich das Thema im Kern erst fassen, wenn jenes Grundproblem des Verhältnisses des Apriorischen zum Psychologischen in Kants praktischer Philosophie prinzipiell aufgeworfen wird. Kalweit hat sich hier mit Andeutungen begnügt (S. 81), die zeigen, dass er den eigentlichen Sitz des Problems kennt.

Troeltsch.

Simmel, Georg. Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. Leipzig 1904. Dunker & Humblot. (181 S.)

Ein Buch von Simmel ist immer interessant. Es regt zum Nachdenken auch dort an, wo man geneigt ist zu widersprechen. Und selbst wenn man mit Tendenz und Inhalt nicht einverstanden ist, wird man dem geistreichen Scharfsinn, den auch dieses Werk Simmels zeigt, seine Anerkennung nicht versagen. Wollte ich sein Buch loben, so brauche ich nur zu schildern, welche Freude mir auch die wiederholte Lektüre der Schrift gemacht hat, und ich könnte mich mit der Konstatierung der Thatsache begnügen, dass in vielen Punkten eine wesentliche Förderung und Klärung der Anschauungen zu erblicken ist. Ich glaube aber, mit einem solchen blossen Lobe würde man einem derartigen Werke nicht gerecht werden. Es ist nicht eine der Mode- und Durchschnittsschriften, es ist etwas Eigenes und Eigenstes, was uns Simmel hier giebt. Es ist Kant, wie er sich in Simmels Geist abspielt.

Wir haben es hier mit einem philosophischen Werke zu thun, nicht mit Philologenarbeit. Es kann unsere Aufgabe daher nicht sein, im Einzelnen daran herumzuflicken, hie oder da die Auffassung mit all der peinlichen Genauigkeit eines Philologen auf den Urtext zurückzuführen. Auf den Sinn des Werkes soll es uns ankommen. Schon äusserlich ladet Simmels Buch dazu ein; fast keine Citate, keine Litteraturangabe, aus einem Kopf fliesst alles. Und um es kurz zu sagen, es scheint aus einem Kopf zu fliessen, in dem das Kantproblem noch in Entwickelung begriffen ist. S. hat sich dem Gedanken der transscendentalen Methode wohl genähert, aber er hat ihn noch nicht erreicht. Dies scheint mir der Fehler des Buches zu sein, den man bedauern muss, auch wenn man nicht Kantianer ist. Es ist interessant, zu bemerken, dass S. das Transscendentale, das er doch noch immer zu transscendent auffasst, an Kant lobt; dass er aber die transscendenten Umbiegungen, die er doch erst selbst in Kants Philosophie hineinträgt, in überzeugendster Weise als unbegründete und widerspruchsvolle Lehren zurückweist. Schade nur, dass S. diese Umbiegungen als solche nicht zu Bewusstsein gekommen sind, dann würde die transscendentale Seite — der er immerhin von allen Gesamtdarstellungen noch am meisten gerecht wird — eine ganz andere Kraft erhalten haben.

Bei Kant spielen ja gewiss auch die transscendenten Motive eine gewisse Rolle. Die Metaphysik des Übersinnlichen, nach der er so lange gesucht hat, lässt sich nicht so leicht abstreifen. Aber man wird zugestehen, dass in diesen Fragen und Anschauungen nicht die Besonderheit Kantischer Denkarbeit gegenüber der anderer Philosophen bestehe; und wer in diesen Punkten das Wesen und Ziel der Bestrebungen Kants sieht, kann in Simmels Buch ein treffliches Kathartikon finden. Hier sieht er, wie wenig geklärt und geeint sich diese Vorstellungen gegenüberstehen.

Weil ich S.s Werk für wertvoll halte, weil ich glaube, dass es den Durchschnitt durchaus überragt, glaube ich mich nicht mit einer kurzen Empfehlung oder Ablehnung begnügen zu dürfen. Das Buch drängt eher zur Mitarbeit, denn zu Lob oder Tadel.

Suchen wir uns zunächst mit dem Zweck des Buches vertraut zu machen.

„Die Absicht dieses Buches ist keine philosophie-geschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschliesslich, diejenigen Kerngedanken, in denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitliche Inventar des philosophischen Besitzes . . . einzustellen, unabhängig von allen Anwendungen und Ergänzungen, die zwar innerhalb des Kantischen Gesamtsystems, nicht aber nach inneren und für die Weltanschauung entscheidenden Gesichtspunkten mit jenen Hauptsachen verbunden sind."

Es „sollen die Kantischen Lehren hier durch Analyse und Kritik mit den überhistorischen Lebensfragen der Philosophie konfrontiert werden". Das Buch „will die fachmässig sachlichen Sätze Kants nach ihrem eigentlich philosophischen Wert darstellen, nämlich als die Antwort einer Seele von vorbildlicher Weite und Tiefe auf den Gesamteindruck des Daseins; mit einer Kantischen Formel; es möchte den ‚Schulbegriff' seiner Philosophie durch ihren ‚Weltbegriff' interpretieren".

Auf Vollständigkeit sieht es S. nicht ab. Sein Buch enthält im Wesentlichen eine Analyse des Gedankengehalts der drei Kritiken, auch hierin ist die Vollständigkeit nicht sehr weitgehend, die Ideenlehre und die Teleologie in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis sind z. B. kaum angedeutet. Beschränkt man sich aber auf das enge Gebiet, was lag dann näher, als der Versuch, das zu zeichnen, worin Kant selbst die Besonderheit seiner Philosophie gesehen hat, was sich überall und an allen Enden, als seine Intention zu erkennen giebt, nämlich die transscendentale Methode. Auf sie hätte S. mehr Wert legen sollen, und sich nicht so sehr auf die Feststellung des Weltbildes, der Stellung des Individuums zur Gesellschaft etc., versteifen sollen, diese Probleme würden dann, in ihrer Selbständigkeit erfasst, gerechter und vorurteilsloser behandelt worden sein. Die Fragen der theoretischen Weltauffassung sind für die Wissenschaft nur von sekundärem Interesse, wenn nicht irrelevant.

Wenn ich einmal kurz mir erlauben darf, den Gegensatz der Auffassung Kants, der zwischen S.s Werk und der diesem Referat zu Grunde liegenden Anschauung besteht, zu erläutern, so möchte ich es an einem Problem thun, das mir in Deutschland seit Leibniz im Vordergrunde des Philosophierens zu stehen scheint, das schon in Plato und Aristoteles von wesentlicher Bedeutung war, an der Frage nach der Möglichkeit einer Einstimmigkeit zwischen Teleologie und Mechanismus, die sich beide anscheinend ausschliessen. Wie beide als Erklärungsgründe der Wirklichkeit auftraten, so schien man auch beide durch eine metaphysische Weltanschauung, in die sie als Teilgebiete eingingen, in Einklang setzen zu können; ihren bestrickendsten und tiefsten Ausdruck fand diese Tendenz in Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie; oder man ging an das Problem mit Hilfe des psychologischen Räsonnements heran, und suchte diese Tendenzen als Inhalte oder Strukturen der Psyche — oder wie S. es thut, als geistige Energien — nachzuweisen. Beiden ist die Tendenz gemein, die Facticität des Kausalgesetzes und der Teleologie zu finden, die eine im Weltzusammenhange, die andere in der Psyche. Und wie die erste in Kants kritischem Werke aufgelöst wurde, so löste die zweite in Humes Untersuchungen sich selbst auf. So war der Thatbestand bis Kant, und es ist die Eigenart gerade dieses Denkers, diese Versuche als Versuche mit untauglichen Mitteln nachgewiesen zu haben, und an die Lösung solcher philosophischer Probleme mit einer ganz neuen Fragestellung herangetreten zu sein. Er fragt, **quid iuris.** Er sucht die logische Berechtigung, nicht den thatsächlichen Grund, die geistigen Energien, deren Existenz man füglich bezweifeln kann; da nur das, was angeblich „ihr Produkt" ist, wissenschaftlich als Objekt gelten kann, geistige Energien aber eine verzweifelte Ähnlichkeit mit geheimen Kräften haben. Kants Frage schliesst in ihrer Lösung den

Nachweis des logischen Grundes und der Grenzen der Anwendbarkeit der problematischen Begriffe, nicht aber den Nachweis der ihnen zu Grunde liegenden geistigen Energien und der Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit ein. Wenn er auch an der quaestio facti nicht vorbeigehen kann, so ist doch ihre Stellung in seinem Systeme eine andere, ihre Auflösung überlässt er der Psychologie.

Von hier aus kann ich auch sofort meine Stellung zu dem fixieren, was S. als Kern der kritischen Philosophie ansieht. Er stellt sich der Auffassung gegenüber, die als das Wesen der Philosophie Kants die Entrechtung und Entwertung des Erkennens gegenüber den Rechtsamen der praktischen Vernunft ansieht; nach ihr erkennen wir die übersinnlichen Urgründe der Welt nicht, zu ihnen vermittelt uns nur die praktische Vernunft den Zugang; die Frage nach dem Werte des Lebens ist einzig in der Provinz der Wollungen heimisch, das Erkennen ist in den Umkreis der Erscheinungen gebannt, das Ding an sich bleibt uns verschlossen. Demgegenüber betont S. „Kant und sein System sind völlig intellektualistisch, sein Interesse, wie es aus dem Inhalt seiner Lehre hervorleuchtet, ist: die für das Denken gültigen Normen, als auf allen Lebensgebieten gültig zu erweisen." Hieraus erklärt sich auch die unnachlässliche Strenge seiner Moral; sie „stammt aus seinem logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte."

Ich kann mir diesen Gegensatz sehr wohl vereinheitlichen Man muss festhalten, dass Kants Untersuchung eine metalogische, keine Thatsachenerkenntnis ist. Er sucht die Idee der Erfahrung, die Idee der Sittlichkeit etc logisch zu rechtfertigen; damit ist die Logik die bestimmende Macht seiner Untersuchungen; eine ganz andere Frage ist die Wertung der verschiedenen Provinzen menschlicher Thätigkeit; sie bilden so wenig einen unvereinbaren Gegensatz wie „hart" und „weiss".

Anders freilich verhält es sich, wenn man, wie S. es thut, Kant die „geistigen Energien" bestimmen lässt, dann kann freilich nur das eine oder das andere gelten. Wir werden es aber zu prüfen haben, wie weit S. im Rechte ist, denn sein Wort, dass Kant zu den ganz grossen Geistern gehört, die mit dauernd der Entwickelung eingefügt, mit dem Wandel der Geschichte sich selbst wandeln, und nicht eindeutig sagen, wie sie verstanden sein wollen, sondern jeden Geist berechtigen und auffordern, „sein eignes Sein und Können an ihrer Deutung zu bewähren"; diese Bemerkung also hat ihre Gerechtsame doch nur innerhalb der Grenzen möglicher, d. h. durchführbarer Variationen und Deutungen. Zeigt es sich, dass eine Deutung nur gezwungen und unter Annahme einer Reihe von Inkonsequenzen, die sonst in Wegfall kommen, sich aufrecht erhalten lassen, so kann sie wenigstens nicht für eine ‚philosophische' gelten, die den bestmöglichen Sinn festzuhalten hat.

In der Erkenntnistheorie hat Kant nach S. von der in Mathematik und Erfahrung vorliegenden Erkenntnissen auf die geistigen Energien, die sie bilden, zurückgeschlossen. Die Wahrnehmungen bilden den Stoff der Erfahrung, der vom Intellekt mit Hilfe der ihm eigenen Formen zu Erfahrung geformt wird. Damit wird die Einseitigkeit des Empirismus und des Rationalismus überwunden: „das wahre Weltbild entsteht durch das Zusammenwirken sämtlicher geistiger Energien, die Einseitigkeit aller Lehren, die eine derselben auf Kosten der andern zum Träger der Wahrheit machen, ist überwunden, während die Wertung der geistigen Energien überhaupt als Quell der Welt, von der wir sprechen können, erhalten bleibt. Wenn Objektivität heisst, subjektive Ansprüche ausgleichen und sie in eine höhere Einheit jenseits ihrer Einseitigkeiten überzuführen, so spiegelt sich die Objektivität des Ausgangspunktes, den Kant nahm, in der Objektivität dieses schliesslichen und entscheidenden Gedankens."

Kurz gesagt, die Erfahrung ist vom Subjekt abhängig, das den Stoff, die Wahrnehmungen, auf Grund a priorischer Formen zu objektiven

und damit wahren Erkenntnissen macht. Wollten wir einmal die transscendenten Umbiegungen S.s eliminieren, so würden wir sagen, Erfahrung ist gewisslich vom Subjekt abhängig, denn sie wird nicht vorgefunden, sie ist eine Idee, die das Subjekt zu realisieren sucht. Die Ergebnisse geistiger Thätigkeit, das Resultat der Verarbeitung der Wahrnehmungen werden nur dann Erfahrungen sein, wenn sie die Bedingungen des Begriffs der Erfahrung erfüllen. Die begrifflichen Voraussetzungen des Erfahrungsbegriffs sind die Bedingung sine qua non, was ihr nicht genügt, kann unter den Begriff der Erfahrung nicht subsumiert werden, kann Erfahrung nicht genannt werden. So wenig aber irgendwo in der Wissenschaft sonst aus einem allgemeinen Begriff das Besondere in seiner Besonderheit deduziert werden kann, ebenso wenig kann aus der Idee der Erfahrung, aus dem „Begriff der Erfahrung überhaupt" die Einzelerfahrung erschlossen werden; denn die in der Idee der Erfahrung liegenden Elemente machen nicht die Objektivität, sie drücken sie nur aus. In der Erkenntnis dieses Umstandes schied Kant die reine Synthesis von der empirischen. Auf Grund welcher geistiger Energien sie zustande kommen, ist irrelevant, festzustellen aber, welchen Forderungen sie zu genügen haben, dürfte die unausweichbare Aufgabe der Erkenntnistheorie sein.

Drei Schwierigkeiten hebt S. an der Aprioritätslehre hervor:

1. „Der Gedanke, dass die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts selbst die Bedingung des Erkennens ist, dass man also von jedem erfahrbaren Gegenstande von vornherein und ohne ihn zu untersuchen, diejenigen Bestimmungen aussagen kann, die die Erkenntniskräfte des Subjekts, der Prozess des Erkennens selbst ihm aufprägt, — dieser Gedanke ist zwar in seiner Einfachheit — unmittelbar einleuchtend, allein die unbedingte Gültigkeit irgend eines bestimmt formulierten Satzes folgt daraus nicht so unmittelbar, wie Kant meint." Meinte das Kant? „Niemand wird behaupten, dass das Kausalgesetz als ein bewusstes Prinzip in uns wirkte, wenn wir unsere Wahrnehmungen ihm gemäss deuten." Kant würde gewiss der Letzte gewesen sein, der dies behauptet hätte. Also die psychische Funktion ist das a priori, nicht der Satz, der sie ausdrückt. Dass Kant an der Hand der Urteilsformen jene psychischen Funktionen a priori in ihrer Vollständigkeit herleiten wollte, das ist wahrhaft „wunderlich und abstrus" und wenig befriedigend. „Die Schwäche dieser Methode liegt heute auf der Hand"; dazu wäre es noch gar nicht einmal vonnöten gewesen, „den Geist in den Fluss der Entwickelung zu ziehen", zu wie schönen Bemerkungen auch diese Betrachtung Anlass geben mag.

2. „Unser Geist hat nicht diese Formen, sondern er ist sie." „Die Gesetze der Geometrie sind die abstrakten Formeln für diejenigen Energien, die regelmässig unsere Sinneseindrücke zu Raumgestalten bilden. Aber Unsicherheiten, Alterationen, Täuschungen gehen doch auch hier vor sich. . . . Ganz unzweideutig sind bei einer anderen apriorischen Form, der Kausalität, die Fälle, in denen sie eben nicht herrscht, in denen wir, unfreiwillig aber gelegentlich auch freiwillig, keineswegs dem Kausalgesetz gemäss denken. Wie vereinigt sich dies nun mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Denkformen, und damit, dass unser Geist sie a priori in sich trägt und sie dadurch seinen Einzelinhalten unvermeidlich aufprägt?"

Gar nicht vereinigt sich das, absolut gar nicht. Man kann die Undurchführbarkeit der Deutung S.s gar nicht besser beleuchten, als S. es selber gethan hat. Sind Kausalität etc. Funktionen a priori der Seele, sind sie unser Geist, dann in der That stehen wir hier vor einem unlösbaren Räthsel. Aber wir brauchen, ja wir dürfen sie nicht so betrachten. Kants eigene Auslassungen verbieten das. Das a priori bezieht sich niemals auf unseren Geist, sondern stets nur auf die Erfahrung,[1]) als die „Form" der

[1]) Der Unterschied kann kaum treffender gekennzeichnet werden, als durch die von der Marburger Schule getroffene Scheidung von Bewusstsein und Bewusstheit.

Erfahrung, nicht als „das die Erfahrung Formende"; als Begriff, nicht als Sache. S. gräbt seinen Gedanken tiefer und seine weiteren Ausführungen sind ebenso ein Beweis für seinen Scharfsinn wie für die Undurchführbarkeit seiner Interpretation.

S. meint, Kant würde auf den von ihm skizzierten Einwand „sehr einfach antworten: das Apriori ist eben nur ein Apriori des Erkennens, wo wir es nicht anwenden, erkennen wir nicht, sondern vollziehen nur irgend welche subjektiven seelischen Prozesse, die aber nicht Erfahrungen sind. Dass diese Formen unserem Geiste immanente Energien sind, bedeute doch nicht, dass sie fortwährend funktionieren müssen . . . Das Apriori werde durch die Mängel seiner Anwendung . . . seiner gesetzlichen Gültigkeit [nicht] beraubt . . . Dies ist durchaus richtig, aber es führt, wie mir scheint, zu einem verderblichen Zirkel. Jene Normen beherrschen nur die gültige Erfahrung. Aber woher wissen wir denn, was gültige Erfahrung ist, ausser dadurch, dass wir diese Normen in ihr geltend finden?" [das klingt nach Fichte]. Die Normen „sind also sozusagen in eigener Sache Richter und der Wahrheitsbegriff dreht sich im Kreise". Nota bene wenn für Kant die Begriffe a priori geistige Energien sind, die die Wahrnehmungen zu Erfahrungen und damit zu Wahrheiten umbilden.

Auch die Einheit der Vorstellungen biete keine hinreichende Legitimierung, da diese sich „nach jenen formenden Kategorien" richtet, „für die wir erst nach einer Bestätigung suchten" . . . „Der Kantische Zirkel, unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und soweit sie von aprioriischen Normen bestimmt sind, — und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt — dieser Zirkel ist der unmittelbare Ausdruck des absolut theoretischen Charakters der Kantischen Philosophie, den ich hervorhob."

3. Die dritte Schwierigkeit liegt für S. darin, dass der Umschwung, die Umwandlung des Wahrnehmungsurteils in ein Erfahrungsurteil nicht hinreichend dargethan ist. Es ist dies ohne Zweifel eine Frage von grossem psychologischen Interesse; dass hierin aber für die Erkenntniskritik ein Problem nicht vorliegt, da sie nicht zur Aufgabe hat, die Entstehung der Erfahrung zu erklären, habe ich bereits vor einigen Jahren ausführlich dargethan, und ich kann es mir um so eher ersparen, meine damaligen Auseinandersetzungen zu wiederholen, weil S. auf den beiden Seiten, die er dem Problem widmet, sich mit einer Erläuterung des betreffenden Kapitels der Prolegomena und der Konstatierung der Schwierigkeit begnügt, die die Psychologie bis heute noch nicht überwunden hat.

Erfahrung kann durch Erfahrung umgestossen werden. Wie kommt das, wenn sie, durch apriorische geistige Energien gebildet, Objektivität, d. h. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzt? Die blossen Kategorien geben uns nur ein blutloses Schema der Erkenntnis, als dessen Gegensatz das Wahrnehmungsurteil gilt. Die Erfahrung ist ein Gemischtes aus beiden, ein Mittleres zwischen beiden, eine Entwickelung von dem einen zum anderen. Darin liegt die Möglichkeit ihrer Korrigierbarkeit. Die Wahrnehmung wird in unendlicher Reihe von den Normen geformt, und diese Formung ist eine Thätigkeit des Subjekts, das ist der Sinn von Kants Idealismus. „Der objektive Gegenstand entsteht, indem die einzelnen Sinnesempfindungen zu einer Einheit, die sie aneinanderhält, kristallisieren; dadurch werden sie das, was man die Eigenschaften des Dinges nennt." Zu dieser Einheit können sie sich zusammenschliessen, weil unsere Seele ein Ich bildet. „Das Ich ist — die Einheit, in der alle meine Vorstellungen sich zusammenfinden; ja die einzige, absolute Einheit innerhalb unsers Wesens, gegenüber der Extensität und Vielseitigkeit der Materie unsres Seelenlebens. und als solche einzig geeignet, jene Vereinheitlichung von Elementen, in der das Objekt und seine Erkennbarkeit erwächst, in sich und durch sich zu vollziehen". Hierin liegt die Macht unserer Seele über die Dinge und „weil es der Gipfelpunkt alles menschlichen Thuns

ist, leuchtet in ihm am sichtbarsten Kants grosser Gedanke auf, dass die Objektivität der Dinge unserer Seele gegenüber in jener Einheit ihrer liegt, die unsere Seele selbst ihnen verleiht und mit der sie deren eigene Form wiederholten".

Treffend weist S. den Versuch zurück, aus dem formalen Idealismus Kants einen materialen zu machen. Die Welt ist nur meine Vorstellung, ist ein Kant mit Unrecht untergeschobenes Theorem. „Es giebt dem Kantischen Idealismus eine Bedeutung für das subjektiv-persönliche Leben und sein Verhältnis zum Dasein überhaupt, die völlig über die Absicht Kants hinausgeht. Das Ich, das die Welt zusammenhält und sie dadurch als objektives Sein schafft — dieses Ich . . . ist durchaus kein persönliches, ist durchaus nicht die Seele, der das Gewährtsein oder Versagtsein der Welt ausser ihr eine Frage des Lebenswertes wäre . . . „Was wir das Ich nennen, ist nichts als die Einheit, zu der die einzelnen Inhalte der vorgestellten Welt sich zusammenfinden: es giebt keine Einheit ohne Elemente, die von ihr oder zu ihr geformt werden, zum mindesten nicht in den Grenzen der erkennbaren Welt." S. erläutert diese These am Raumproblem ganz vorzüglich und seine Ausführungen scheinen mir bei weitem eher mit der von mir skizzierten Auffassung der transscendentalen Methode zu harmonieren, als mit den transscendenten Umbiegungen S.s. Diesen gegenüber erscheinen sie eher als eine Inkonsequenz. Hier bricht auch eigentlich die Auffassung durch, dass es sich für Kant darum gehandelt habe, das bestehende Wissen in der Erfahrung und mathematischen Naturwissenschaft „zu analysieren und aus seinen Elementen zu erklären"; aus seinen Elementen, d. h. doch aber offenbar nicht aus letzten geistigen Energien.

Mit Recht weist S. den fruchtlosen Streit zurück, wie sich die Vernunftkritik zu den absoluten Dingen an sich stelle; die empirische Realität der Aussendinge hat Kant in keiner Weise in Zweifel gezogen, sie sind ihm um so weniger blosse Vorstellungen, als ja auch das Seelenleben nur Erscheinung ist. „Diese Koordination, die die Aussen- und die Innenwelt von der Frage nach ihrem Erkanntwerden aus gewinnen, ergiebt als weiteres Resultat für Kant die Lösung eines Hauptproblems alles neuzeitlichen Philosophierens: der Wechselwirkung von Geist und Körper."

„Was die Metaphysik für die der Erklärung bedürftige Thatsache gehalten hatte: die unausgedehnte Substanz der Seele, die von dem Geistigen unabhängige Raumeswelt und irgend eine Art Vereinheitlichung zwischen ihnen, — eben das erklärt Kant für eine naive und willkürliche Annahme. Denn gerade jene Substanzen sind nicht gegeben, sondern nur körperliche und seelische Erscheinungen, deren Einheit darin liegt, dass sie eine einheitliche, d. h. allenthalben die gleichen Regelmässigkeiten aufweisende Erfahrung bilden."

Damit wird aller Materialismus und Spiritualismus beseitigt und aus einer metaphysischen Schwierigkeit eine empirische gemacht. Es giebt nur eine einheitliche Welt, wie es nur eine Erfahrung giebt.

Kants Ethik hat den Freiheitsbegriff vertieft; zeigt aber auch die ganze naturwissenschaftliche Denkgewohnheit des Philosophen, die Gesetze der Sittlichkeit sind allgemein, d. h. für jedermann etc. gültig. Diese beide Gedanken finden darin ihre Einheit, dass nicht das pflichtmässige Handeln, sondern allein das Handeln aus Pflicht dem sittlichen Anspruch genügt. Kants Formulierung der ethischen Grundgesetze will nicht eine neue Sittlichkeit schaffen, sie enthüllt sich „als blosses Mittel für die Klärung und Auseinanderlegung von anderweitig — durch sittlichen Instinkt oder sonst — schon anerkannten sittlichen Werten. Wie in der Erkenntnislehre die Thatsache der Erfahrung, wird hier die Thatsache der Sittlichkeit als das zu erklärende Problem vorausgesetzt. Die Analyse der ethischen Probleme, ein Gebiet, auf dem sich S. auch sonst schon als Meister erwiesen hat, gehört zu den besten und trefflichsten Partien des Buches. Man kann sie nicht lesen, ohne dem eindringenden Scharfsinn

S. seine Bewunderung zu zollen. In ihnen scheint sich S. gegenüber früheren Ausführungen Kant sehr genähert zu haben. Ich hätte nur gewünscht, dass er in der Kritik der Kantischen Lehren dem neuerdings mit Eifer ausgefochtenen Streit zwischen formaler- und Inhalts-Ethik einige Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Auch die Ethik scheint er mir nicht hinreichend formal aufzufassen. Der kategorische Imperativ schafft nach ihm die sittlichen Werte analog wie die Kategorien die Erfahrung schufen. Ich halte diesen ethischen Gedanken für transscendent, für Metaphysik. Kant hat freilich aus seinem formalen Prinzip ethische Inhalte abgeleitet; in harter Inkonsequenz gegen seine erkenntnistheoretischen Anschauungen.

So spricht denn nicht wenig für die Auffassung S.s Wie er aber den Freiheitsbegriff, den Begriff der Tugend, des Sittengesetzes, des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit, die Rolle, die das Ding an sich in Kants Ethik etc. spielt, bespricht, der geistvolle Scharfsinn, den er dabei bekundet, die ernste Eindringlichkeit und Sachlichkeit, alles das bedeute eine wertvolle Klärung ethischer Begriffe, auch für den, der andere Bahnen zu gehen gewohnt ist.

Geistvoll sind auch die Erörterungen der ästhetischen Probleme.

In der Schlussvorlesung fasst S. seine Ausführungen in einer Art soziologischen Würdigung Kant zusammen. „Die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit bewegen sich im Wesentlichen um den Begriff der Individualität.“ Kants Begriff der Individualität ist die philosophische Sublimierung des Begriffs vom Individuum, wie ihn das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, er drückt das aus, „was eben allein allen gemeinsam ist“, er ist der Ausdruck „des Allgemein-Menschlichen in uns, des überhistorischen, überindividuellen ‚Menschen überhaupt‘, der sich zu allen einzelnen verhält, wie der Allgemeinbegriff zu seinen Exemplaren“. Die Romantik brachte uns den Menschen in seiner Besonderheit, die Würdigung des Menschen in seiner qualitativen Bestimmtheit; und darin liegt gewiss ein Fortschritt. Aber Kants „Deutung des menschlichen Daseins, die von der Idee der Freiheit und Gleichheit getragen ist, ist nicht in dem Sinne historisch, dass die Veränderung der Umstände sie einfach antiquierte. Ich glaube vielmehr, dass sie ähnlich gewissen Gedanken des Griechentums und des Christentums als dauerndes Element der Lebensdeutung und der Idealbildung die Zeit ihrer Alleinherrschaft überleben wird“.

Es wird niemand an Simmels Buch vorbeigehen können, der sich ein wirklich gutes Buch nicht entgehen lassen will. Und ich glaube, es wird auch niemand dazu Lust haben. Es ist ein durchaus philosophisches Buch, das auf jeder Seite die Eigenart des Verfassers zeigt. Und solche Werke sind selten, doppelt selten, wenn sie zum Thema die Schilderung der Philosophie einer so überragenden Persönlichkeit wie die Kants haben. So wertvoll aber auch ein solches Werk nach dieser Richtung sein mag, so wird doch die Kritik auch nach einer anderen Seite hin, nach der philologischen, ihre Aufmerksamkeit zu richten haben; denn die Arbeit ist eine Variation des Thema Kant und sie hat sich als solche innerhalb der Grenzen möglicher Variationen zu halten: Kant bedeutet uns eine notwendige Stufe der Entwickelung der philosophischen Einsicht. Erst wenn seine Lehren seinen Absichten nach in möglichst vollkommener Klarheit dargestellt sind, wird ein dauernder Fortschritt über ihn hinaus möglich sein. Und am Fortschritt der Wissenschaft wünschen wir doch alle zu arbeiten. Daher muss auch Kant gegenüber der Wunsch individueller Deutung stumm bleiben. Hiergegen muss die wissenschaftliche Kritik Front machen. Es ist daher auch natürlich, dass in meinem Referat die Kritik vorwaltet. Es wäre aber gegen alle meine Absichten, wenn dies den Anschein erwecken würde, dass meine Darlegungen den Wert des Buches schmälern sollten. Ich möchte daher meine Besprechung ausdrücklich mit dem Ausdruck des Dankes für die vielfachen Belehrungen und Anregungen von Simmels Buch schliessen.

Berlin-Charlottenburg. Hugo Renner.

Séailles, Gabriel. Das künstlerische Genie. Eine Studie. Übersetzt von Marie Borst. Leipzig, E. A. Seemann. 1904. (XII u. 292 S.)

Kant hat bekanntlich (im 47. Paragraphen der Kr. d. Urt.) bestritten, dass das Genie auch in der Wissenschaft seine Stelle habe: er will nur von künstlerischen Genies gesprochen wissen. Zu den vielen Gegnern, die diese Lehre Kants von Anbeginn an gefunden hat, ist ein neuer gekommen: Gabriel Séailles, Professor der Philosophie an der Universität Paris. In dem geistreichen Buche „Das künstlerische Genie" stellt er in instruktiver Weise Kunst und Wissenschaft neben einander. Beide „sind Formen des Lebens; sie fliessen aus derselben Quelle, aus den spontanen Regungen des Geistes, die Sein und Handeln desselben bestimmen" (7). „Was der Geist auch thun mag, er arbeitet stets für die Ordnung; er lebt nur dadurch, dass er eine gewisse Schönheit in die Dinge bringt" (39). Allein die Erscheinungen widerstreben den Forderungen des Geistes; es kommt dem Gegebenen gegenüber zu keiner vollen Überwindung der Materie. Das wissenschaftliche Genie zwingt den Erscheinungen die in ihm wohnende Schönheit „gewissermassen gewaltsam" auf. Es ist das Vorrecht der Kunst, eine freie Offenbarung des Genies zu verstatten, und die Bedingung ihrer Möglichkeit ist, „dass im Geiste gefügige Elemente leben, dass sich eine Art geistiger Materie bilde und anhäufe, welche, obgleich die Welt darstellend, doch mit dem Geist identisch ist und seinen Gesetzen nicht mehr widerstrebt". Die Kunst ersteht „aus der freien Bewegung des Lebens, das mit seinen eigenen Gesetzen spielt und sich selbst geniesst" (71). „Wir erkennen das Objekt nur mit Hilfe der Empfindung; aber die Empfindung entschwindet nicht ganz, sie bildet vom Augenblick ihres Auftretens an ein Element unseres inneren Lebens; sie kann wiedererstehen; und auf diese Weise häufen sich in uns die Bilder, welche — weil sie etwas Geistiges sind — allen Bewegungen des Geistes folgen, keine anderen Gesetze kennen als die seinigen, und welche imstande sind, durch ihre Kombinationen eine ganz geistige Welt zu schaffen. Diese Welt, in welcher der Geist alles ist, weil ja sogar ihre Materie geistig ist, ist die Welt der Kunst; jene Allmacht des Denkens aber, das sich in ihr in vollster Freiheit kundgiebt und sich ganz und gar zum Ausdruck bringt, ist das Genie" (239). Ein jedes Gefühl nun strebt sich auszudrücken, jedes Bild will sich realisieren: so drängt das im Geist konzipierte Kunstwerk zum sinnlichen Dasein.

Man wird nicht verkennen, dass die in dem Buche vertretene Theorie des wissenschaftlichen Erkennens stark von dem subjektivistischen Moment der Kantischen Erkenntnislehre beeinflusst ist. Die Doktrinen der Kr. d. r. V. erscheinen hier in einer interessanten Beleuchtung — man möchte sagen: unter dem Primat der ästhetischen Vernunft. — Mit besonderer Anerkennung sei noch die — trotz der nicht immer leichten Gedankengänge — überall flüssige und elegante Darstellung hervorgehoben.

Görland, A. Paul Natorp als Pädagoge. Zugleich mit einem Beitrag zur Bestimmung des Begriffs der Sozialpädagogik. Leipzig, Julius Klinkhardt, 1904. (78 S.)

Paul Natorp, Sozialpädagogik. Zweite vermehrte Auflage. Stuttgart, Fr. Frommann, 1904. (XXIV u. 400 S.)

Nachdem Hermann Cohen als erstem der „Neukantianer" eine im VII. Bande der „Kantstudien" (S. 150 ff.) besprochene Monographie zu Teil geworden ist, ist nun auch seinem philosophischen Gesinnungsgenossen Paul Natorp die gleiche Ehre widerfahren. Der Verfasser, A. Görland, der sich zuerst durch eine Dissertation über ‚Aristoteles und die Mathematik' (Marburg 1899) bekannt gemacht hat, wirkt seit mehreren Jahren in Hamburg, namentlich in den philosophisch interessierten Kreisen des Volksschullehrerstandes, dem er selbst früher angehört hat, für die Gedanken des Kritizismus in derjenigen Form, in der ihn die „Marburger Schule" — wie Görland lieber statt „Neukantianismus" gesagt haben will

— weiterzubilden bestrebt ist. In der That scheinen Natorps pädagogische Grundsätze bei einem Teile derjenigen Volksschulpädagogen, die sich für die philosophische Fundamentierung der Erziehungskunst interessieren und früher fast ausnahmslos auf Herbart schworen, sich eines nicht geringen Ansehens zu erfreuen; ist er doch von Otto Ernst in dessen bekanntem ‚Flachsmann als Erzieher' als erfolgreicher Rivale Herbarts sogar auf die Bühne gebracht worden! Auch die vorliegende Schrift Görlands ist der Sonderdruck einer Aufsatzreihe, die den Verfasser in der *‚Deutschen Schule'*, einer im Auftrage des Deutschen Lehrervereins von Rissmann herausgegebenen pädagogischen Monatsschrift, veröffentlicht hat. Sie schildert in ihrem ersten (kleineren) Teil Natorp freilich nur als Pädagogen. Aber, da Natorps pädagogische Anschauungen untrennbar mit seiner philosophischen Grundstellung verbunden sind, so wird auch diese mit charakterisiert.

Wir glauben auf diesen ersten, referierenden Teil der Schrift hier nicht näher eingehen zu sollen, da wir selbst bereits über Natorps „Sozialpädagogik" an anderen Stellen[1]) berichtet haben. Mit Recht sieht Görland in der Ausdehnung der kritischen Methode auf eine soziale Pädagogik grossen Stils gerade das, was Natorps Philosophie im Unterschiede von derjenigen seiner Gesinnungsverwandten Cohen, Stammler, Staudinger u. a. ihr besonderes Gepräge giebt. Die Schriften und Aufsätze des Marburger Philosophen, die er seiner Darstellung zu Grunde legt, sind: 1. ein Aufsatz ‚Zur Schulfrage' in der *Ethischen Kultur* von 1893, 2. die *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894), die sich ja ausdrücklich bereits als „ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik" bezeichnete, 3. zwei kleinere Arbeiten über *Pestalozzi* und den *platonischen Staat* (1894), 4. *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre* (1897/8), und endlich 5. das Hauptwerk: die *Sozialpädagogik* (1899). Darstellung und Ton sind warm und begeistert, verraten aber eine selbständige Durchdringung des Themas.

Dass Görland kein blosser Nachbeter fremder Weisheit, dass er ein Selbstdenker ist, beweisen seine, beinahe zwei Drittel der ganzen Schrift (S. 29—78) einnehmenden, eigenen Ausführungen über den Begriff der Sozialpädagogik, die zwar aus der „Stimmung" des Natorpschen Werkes herausgeschrieben sind, aber doch „in freier Selbstentwickelung", wie der Verfasser mit Grund von sich sagen kann (S. 46), und von neuen Gesichtspunkten aus ähnliche Gedanken entwickeln. Dem positiv aufbauenden Teile gehen zunächst zwei kürzere kritische Abschnitte zur Charakterisierung der Individualpädagogik (S. 30—38) und der „sozial interessierten" Pädagogik (38—46) vorauf. Die erstere, der pädagogische und historische Ausdruck des politischen Liberalismus, die den Menschen bloss als Individuum betrachtet, versagt schon vor den Problemen der Gesellschaft, die ihr nur eine Summe von Individuen ist, und des Staates, den sie bloss als lästige, die freie Entwickelung der Kräfte hemmende „Regierung" empfindet (vgl. Wilhelm v. Humboldt); erst recht natürlich vor dem ethischen Zentralbegriff der Gemeinschaft und ihrem Verhältnis zur Person, ebenso wie von den Problemen der Kultur und des Erkennens. Aber, wie „epikureisch-egoistisch" im letzten Grunde ihr Persönlichkeitsideal auch sein mag, wie oberflächlich ihr gesellschaftliches Prinzip: „Geht es dem einzelnen gut, so auch der Gesellschaft", auch gedacht ist: sie hat wenigstens das ästhetische Ziel einer harmonischen Ausbildung der einzelnen Persönlichkeit im Auge. — Anders die sogenannte „sozial interessierte", die vulgäre Form der „Sozial"-Pädagogik. Sie will für die Gesellschaft vorbereiten, den „Bürger im Menschen" ausbilden. Nur als Glied des grossen Organismus der Arbeit soll das Individuum noch einen Wert haben. Aber dieser grosse Organis-

[1]) K. Vorländer, Gesch. der Philosophie II, 466—468; ders., Kant und der Sozialismus S. 21—28, am ausführlichsten in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 114, S. 216—240.

mus der „Gesellschaft“ macht sich nur zu oft als rein ökonomischer Faktor geltend; der nackte Nützlichkeitsmassstab tritt hervor, das Talent wird bloss und schon von früh auf zum künftigen Berufe ausgebildet, zur Spezialität anstatt zur Originalität. Der „Staat“, das „Volk“ sind an sich zu vieldeutige Begriffe, als dass sie als brauchbares Korrektiv, als vollgültiges Kriterium genügen könnten. Ist doch noch nicht einmal der Gedanke der allgemeinen Volksschule Gemeingut der Gesamtheit geworden; vorher aber kann man von keiner Einheit eines Volkes reden (45). Wenn die soziale Pädagogik daher sich nicht bloss von mehr oder weniger wertvollen Gefühlen und Instinkten und von einer höchst unbestimmten „Erfahrung“ leiten lassen will, so bedarf sie bestimmter, fester Ziele und Prinzipien. Diese liefert ihr die kritische Sozialpädagogik auf Grund der Methode Kants, aber über diesen selbst hinausgeführt.

Die Gesetze der Sozialpädagogik können nicht mathematischer Art, sondern müssen Entwickelungsgesetze der Bildung, Bildungsgesetze des Menschen sein. Ob alle Entwickelung so unbedingt und schlechthin nur unter dem Gesichtspunkt von Mittel und Zweck begreifbar ist, wie es Görland (S. 49 f.) will, scheint uns zweifelhaft. Jedenfalls muss „Zweck“ dann in dem allerallgemeinsten Sinne einer in dem Chaos der Erscheinungen überhaupt erst Sinn und Ordnung schaffenden „Hypothese“ genommen werden. Sehr hübsch ist es, wie der „Zweck“ als „retrospektives“ Prinzip für die gegebenen und vergangenen Erscheinungen (z. B. der Biologie), als „prospektives“ dagegen für die zukünftigen, noch zu erzeugenden, somit in erster Linie für das menschliche Handeln aufgezeigt wird (Kants Naturteleologie und Ethik, „formale“ und praktische Zweckmässigkeit, vgl. § 47 und 49 meiner *Gesch. d. Philosophie, Bd. II.*). So dient der „Zweck“ zugleich dem Verständnisse der vergangenen und dem Schaffen der zukünftigen Zeit (S. 51). Freilich darf der methodische Unterschied der beiden „Welten“, genauer „Gesetzesgebiete“ (Gesetz der Natur — Idee der Freiheit) auch nicht überspannt werden. Auch der bewusste Wille des Menschen kommt doch nie, wie es nach Görlands Worten (ebd.) wenigstens scheinen kann, „aus dem Ursachenzwang heraus, an den ihn seine Natürlichkeit kettet“, sondern, um mit Natorp (*Socialpädagogik, 2. Auflage, S. XX*) zu reden: „die Behauptung der uneingeschränkten Geltung des Kausalgesetzes für allen zeitlichen Eintritt von Ereignissen gehört zum eisernen Bestand der Lehre Kants und, soviel ich weiss, aller Kantianer“, — vermutlich auch Görlands.

Beachtenswert, wenngleich etwas künstlich, erscheint uns weiter die Formulierung der „fremden Kausalität“, von der die „Eigenenergie“ unseres Bewusstseins bedroht wird. Sie äussert sich entweder in der Gestalt des „materialen“ Bedürfnisses (z. B. Hunger, Langeweile, Heimweh), oder der des „sozialen“ Zwanges (Krankheit, Furcht, Hass). Zur Befriedigung bezw. Bewältigung des ersteren zum Behuf der eigenen Glückseligkeit dient die ganze ökonomische Arbeit der Gesellschaft, deren Motiv das Klugheitsprinzip des grössten eigenen Vorteils ist; zu der des letzteren der (ideale) Staat, der — ein marxistischer Gedanke — die „anarchische Willkür“ der „blinden“ Ökonomie in ein „System der Arbeitsbeziehungen“ „hinaufführt“ (54), wie es beispielsweise das staatliche Beamtentum in Post, Eisenbahn, Bildungswesen u. s. w. jetzt schon in grossartiger Weise darstellt (56). Allerdings ist der Staatsgedanke an sich noch kein sittlicher Begriff, sondern „beinahe“ nur die „Logik“ der sozialen Arbeit; aber sein Prinzip, der Schutz des Schwächeren, der Allgemeinheit, des Individuums als Menschen entspringt sittlicher Überlegung. Er ist mindestens die conditio sine qua non der sittlichen Aufgabe, schränkt die ökonomische „Freiheit“ durch die staatliche „Gleichheit“ ein. Allein durch ihn wäre erst Kants „Legalität“ im Gegensatz zu seiner „Moralität“ repräsentiert, wenn nicht zu dem Postulat des Menschen als Naturwesens (der Freiheit des Individuums) und dem des Naturuntergrundes für Sittlichkeit (der Gleichheit des Staatsbürgers), als drittes im Bunde das-

jenige der sittlichen Welt selbst, die Brüderlichkeit, hinzukäme, die nichts anderes als sittliche „Freiheit im Gesetz", d. i. das Freiwerden des Gesetzes der Menschheit in uns bedeutet (63). Soziale Pädagogik heisst, wie der Autor in etwas schwerfälliger Sprache sagt, „den Naturbegriff des Individuums überwinden unter der Idee der Gleichheit im Unendlichen" (66), nämlich des in unendlicher Ferne vor uns liegenden Endzwecks aller Kulturarbeit, des „Menschen der Idee". Das ist auch der einzig fruchtbare, weil soziale, Sinn der „Unsterblichkeit": nicht Unsterblichkeit der Kreatur, sondern Unsterblichkeit ihrer Aufgabe (67).

Das eben ist nun die praktische Wirklichkeitsaufgabe einer wahrhaft sozialen Pädagogik, dass sie jenen dreifachen Charakter des Menschen als zugleich ökonomischen, staatsbürgerlichen und sittlichen Individuums als stetes Ziel vor Augen habe, somit 1. das Talent als den ökonomischen, 2. den Charakter als den staatsbürgerlichen und 3. das — Genie als den sittlichen Wertausdruck des Individuums fördere. Sache der Schule ist es, das Individuum zu diesen seinen drei Wertausdrücken zu erheben: zuvörderst durch Lehre und Übung den Eigen- und Einzelwert des „Talentes" zu schaffen, sodann durch die Zucht den „Charakter" als den „Humusboden" des sittlichen Arbeitens zu erzielen, und endlich beide, Talent und Charakter, zu ihrer Erfüllung zu bringen im „Genie", d. h. der freien systematischen Durchdringung der Gesetze des menschlichen Bewusstseins. Der Schulweg des Talentes endet in der Fachschule, der des Charakters verlangt die Form der Staatsschule, der des Genies ist die Universität. Die letzte Absicht aber der Sozialpädagogik, als des „Systems einer einzig möglichen Pädagogik als Wissenschaft", ist die Allgemeine Volksschule, im weitesten Sinne des Wortes. —

Wir haben den Gedankengang des Verfassers durch sich selbst wirken lassen wollen und ihn daher nur stellenweise durch ein kritisches Wort unterbrochen; wir konnten es um so eher, weil wir im grosssen und ganzen durchaus einverstanden mit ihm sind. Deshalb wollen wir aber auch bekennen, dass uns manche Entwickelungen unseres Philosophen allzukünstlich und nicht sehr gelungen erscheinen, so in den letzten Ausführungen die Stellung und Bedeutung, die er dem „Charakter" und namentlich dem „Genie" zuweist, das uns — und wir befinden uns da auch im Einklang mit Kant (Kritik der Urteilskraft) — gerade völlig abseits von der — Methode zu liegen scheint, durch die Görland es „erzogen" wissen will. Desgleichen liegt, dünkt uns, der Zusammenhang der von Görland angenommenen drei „Wertausdrücke des Individuums" (Talent, Charakter, Genie) mit Kants drei „regulativen Prinzipien" der — Naturteleologie (Spezifikation, Homogenëität, Kontinuität), wenn er auch herstellbar ist, doch nicht so auf der Hand, wie ihr Urheber in seiner Entdeckerfreude annimmt. Das möchten wir überhaupt dem Verfasser, gerade weil wir seine Arbeit für eine dankenswerte und tüchtige, aus ernstem und tiefem Denken hervorgegangene halten, nicht verhehlen, dass er weitere, mit der Art und Methode Natorps und anderer Neukantianer noch nicht vertraute und doch philosopisch und sozialpädagogisch interessierte Leserkreise nur durch grössere Anpassung an ihre Verständnisfähigkeit gewinnen wird. Er sagt selbst im Vorwort, „über dem Versuche, die Gedanken zusammenzuschweissen", habe er die „Leichtlesbarkeit" in zweite Reihe stellen müssen. Aber auch philosophische Schriften, die nicht populär sein wollen oder können, sollten doch nicht mit leicht vermeidbaren Fremdwörtern (wie: Ordination, superordiniert, explicit machen, inindividuell u. a.) und neuen Wortbildungen (wie: Fremdgesetz, Erscheinungsabfolge, gefahren, die Wegbahnung geben u. a.) gespickt werden, die das Verständnis nur erschweren oder doch wenigstens in der Lektüre nutzlos aufhalten. Dass Görland klar und doch tief schreiben kann, hat er an anderen Stellen, insbesondere auch in dem ersten Teil seiner Schrift, genügend gezeigt.

Nun noch mit ein paar Worten von dem Jünger zum Meister.

* * *

Es ist ein erfreuliches Zeichen des (um mit Kant zu reden) noch nicht erstorbenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland, dass ein so tiefgründendes Werk wie Paul Natorps ‚Sozialpädagogik' nach kaum einem halben Jahrzehnt jetzt eine zweite Auflage erlebt hat. Da das Werk selbst den Lesern der „Kantstudien" bekannt ist, so sei hier nur auf die Veränderungen der zweiten Auflage hingewiesen. Neu ist vor allem die ausführliche Vorrede, die sich mit den Kritikern der 1. Auflage — nur kurz mit Bergemann und P. Barth, ausführlicher mit Zenker, Volkelt und Gramzow, am eingehendsten mit Ferd. Tönnies — auseinandersetzt. Görlands soeben erschienene Schrift konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Die Art, wie Natorp zu polemisieren pflegt, erweitert — was von aller wissenschaftlichen Polemik zu wünschen wäre — immer auch das sachliche Verständnis. So ist die Kritik Zenkers zugleich eine Auseinandersetzung mit der Spencerschen Methode, die mit Tönnies zugleich eine solche mit dem Marxismus (vgl. bes. S. XIII—XVI). Dass er selbst zu „geradlinig" konstruiert hat für solche, die dem Buche unmittelbare Anweisungen für die Praxis entnehmen wollten, dass „eine durchgeführte praktische Pädagogik ebenso wie eine durchgeführte empirische Soziologie auf die Masse und Macht des Allzumenschlichen . . . ganz anders Rücksicht zu nehmen hätte", giebt Natorp ohne weiteres zu (XVIII); der deduktive Aufbau war es und soll es gerade sein, der dem Buche seinen Charakter giebt. Sachliche Erweiterungen haben namentlich die §§ 6 (über Willensfreiheit), 7—9 (Stufen des Willens), 16 (Stammlers ‚richtiges Recht'), 18 (Sein eines sozialen Entwickelungsgesetzes, Begriff der Geschichte), 23 (Parallelismus der formalen Stufen des Unterrichts und der Willensbildung) und 32 (Prinzip des Ästhetischen) erfahren. Ohne prinzipiell neue Aufstellungen zu enthalten, dienen sie entweder der weiteren Klarstellung besonders wichtiger Punkte, vor allem noch deutlicherer Durchführung des erkenntniskritischen Gesichtspunkts und Wahrung desselben vor Missverständnissen, wobei dann gelegentlich neue Schlaglichter auf andere Anschauungen wie den Pessimismus oder Spencers Entwickelungsphilosophie fallen, oder neuer methodischer und sachlicher Anwendungen des gefundenen Prinzips. Über die methodische Trennung von Ethik und Recht in Stammlers letztem Buche urteilt er ähnlich wie wir in KSt. VIII, 330 f. Auch ist der neuen Auflage jetzt ein Namen- und ein vortreffliches Sachregister beigegeben; namentlich für das letztere werden dem Verfasser viele dankbar sein.

Ein der ‚Sozialpädagogik' vorausgeschicktes Verzeichnis neuerer, in innerem Zusammenhang mit dem Werke stehender Natorpschen Schriften zeigen, wie fleissig der Marburger Philosoph auf allen mit seinem Thema in Beziehung stehenden Gebieten arbeitet. Für die erste Einführung in seine Denkart und Methode dürften die *Leitsätze zu akademischen Vorlesungen* (zur Philosophischen Propädeutik 1903, zur Allgemeinen Psychologie 1904, zur Pädagogischen Psychologie 1901 und zur Logik 1904)[1]) besonders geeignet sein. Von der Erfüllung des Görlandschen Wunsches, dass Natorps populärere Schriften, wie die *‚Religion'* und *‚Herbart und Pestalozzi'*, als Lektüre der Lehrerseminare benutzt werden möchten, sind wir freilich leider noch recht weit entfernt. Auch über die religiöse Krise unserer Zeit denkt Natorp, scheint uns, etwas zu optimistisch (Schlussseite der ‚Sozialpädagogik'). Die „Religion der Transscendenz" besitzt in unserem Volke, wenn auch vielleicht nicht mehr in seinen „lebenskräftigsten Schichten", noch eine grosse Macht und rettet sich zum Teil durch immer neue Verkleidungen. Um so wichtiger ist es, dass Schriften, wie diejenigen Natorps und Görlands, auf der Wacht stehen für unsere heiligsten wissenschaftlichen und ethischen Güter im Geiste Kants. Vorläufig gehören sie noch nicht in die „Rumpelkammer der Geschichte". Sie haben vielmehr „noch eine Funktion zu erfüllen", haben noch ihren „Mann zu stehen" (Natorp, Vorwort S. XXI).

K. Vorländer.

[1]) Sämtlich in dem Verlage von N. G. Elwert, Marburg, erschienen.

Philosophy, its Scope and Relations, by the late Professor **Henry Sidgwick.** pp. 247. 1902.

Der ausgezeichnete Verfasser der Schrift „Methods of Ethics", welche in sechster Auflage erschienen ist, hat das vorliegende Buch, das eine Reihe von einleitenden Vorlesungen bildet, im M. S. hinterlassen, welches vor kurzer Zeit von Professor James Ward herausgegeben wurde. Die zwei ersten Vorlesungen, welche „the scope of Philosophy" darstellen wollen, haben den Zweck, eine klare, brauchbare und soweit wie möglich mit dem allgemeinen Gebrauche übereinstimmende Definition der Philosophie zu geben. Aber der Verfasser erkennt an, dass die letzte Forderung schwer zu erfüllen sei. Wie Kant vor 125 Jahren, so muss auch er klagen, dass „the lack of a ‚consensus of experts' as to the method and main conclusions of Philosophy, is strong evidence that study of it is still — after so many centuries — in a rudimentary condition as compared with the more special studies of the branches of systematised knowledge that we call Sciences" (S. 13). Er will einen Beitrag zur Beseitigung dieses Mangels dadurch liefern, dass er die Aufmerksamkeit eher auf die Probleme der Philosophie, als auf die Antworten oder Lösungsversuche richtet — „the knowledge we want rather than the knowledge we think we have got". (S. 13.)

Man versucht gelegentlich zwischen Wissenschaft und Philosophie dadurch zu unterscheiden, dass gesagt wird: jene habe mit den Erscheinungen, diese mit der letzten Realität (ultimate reality) zu thun. Nun sei es, meint S., weder richtig noch möglich, diejenigen Phaenomene, mit welchen die Naturwissenschaften sich beschäftigen, vom Bereiche der Philosophie auszuschliessen, denn diese Phaenomene bilden auch einen Teil der Welt und müssen deshalb als Erscheinungen der als subsistierend gedachten Realität aufgefasst werden. S. teilt nicht die merkwürdige eleatisch-Herbartische Ansicht, die neuerdings in der englischen Philosophie der Gegenwart wiederbelebt wird, dass die Fundamentalbegriffe der Naturwissenschaft, wie Veränderung, Zeit und Kausalität, alle widerspruchsvoll seien. Der Unterschied zwischen den Wissenschaften und der Philosophie sei vielmehr dieser: dass, während jene die verschiedenen durch Abstraktion getrennten Teile der Wirklichkeit (oder des erkennbaren Universums) untersuchen, diese eine Kenntnis des Ganzen als solchen zu gewinnen sucht. Nun ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass das Universum als Ganzes betrachtet, andere Eigenschaften besitze, als die durch die besonderen Wissenschaften angezeigten, und daher, dass Kenntnisse bezüglich derselben auf anderem, als rein physikalischem Wege erreichbar seien. — Es sei, meint S., unzweckmässig, bei der Bestimmung der Aufgabe der Philosophie, wie Spencer zu verfahren und vorauszusetzen, dass ‚the underlying Reality is unknowable'. Denn dadurch schliesst man in diese Bestimmung eine Ansicht ein, welche allein als Endresultat der Untersuchung möglicherweise eine Berechtigung erlangen könne. Ausserdem gestatte Spencers Auslegung der Aufgabe der Philosophie keinen Platz für die Ethik oder Moralphilosophie, die sicher etwas anderes ist als eine Untersuchung der „allgemeinsten Coexistenzen und Successionen der Phaenomene". (S. 22—24.)

Das Material, welches die Wissenschaft der Philosophie als eine unerlässliche Bedingung vorbereitet, ist nicht das ganze Material der Philosophie. Diese muss auch die Prinzipien und Methoden „of rationally determining what ought to be as distinct from the principles and methods of ascertaining what is, has been and will be" untersuchen. Und die Aufgabe der Philosophie im weitesten Sinne besteht darin, „to comprehend all rational human thought whether in relation to ‚what is' or to ‚what ought to be' as one coherent whole". (S. 34.) Dieses Problem aber sei ausserordentlich schwieriger Natur. Wäre es gelöst, so sollten „wir im Stande sein, die Frage zu beantworten: How comes it that what ought to be is not and yet ought to be?" Und er fügt hinzu: „Any one who

knows anything of the history of human thought may well despair of attaining a satisfactory answer to this question; unless he holds firmly to the conviction that such despair, at any rate, is one of the things that ought not to be." (S. 30) Sie werden damit an die Grenzlinie zwischen Philosophie und Religion geführt, ein Thema, welches in einem kurzen Anhange gestreift wird. (S. 38—40.)

Die dritte bis einschliesslich die elfte Vorlesung untersuchen die Beziehungen zwischen Philosophie und Psychologie, die Aufgaben der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik, das Verhältnis von Philosophie und Geschichte und Philosophie und Sociologie. Sie enthalten vorzüglich kritische Bemerkungen gegen den Positivismus, Idealismus, und jene anspruchsvolle, alles in sich einschliessen wollende Sociologie. Es bedarf heutzutage keiner tiefen Überlegung, um das Material der Psychologie von demjenigen der Philosophie zu unterscheiden, welche beide Disciplinen noch gelegentlich in England unter der alten Bezeichnung „Mental Philosophy" zusammengestellt werden. Die Unterscheidung zwischen beiden wird vom Verfasser sehr klar vollzogen (S. 49—51), worauf er ihre verschiedenen Standpunkte bezüglich des Problems des Verhältnisses des Denkens zur Aussenwelt beleuchtet und zugleich die Grenze der Psychologie als einer empirischen Wissenschaft andeutet. Aus einer doppelten Beziehung zwischen „Mind" und „Matter" (S. 60) geht nach S. die materialistische und idealistische Auslegung der Wirklichkeit hervor. Die erstere sei zu unklar und unbedeutend, um weitere Berichtigung zu verdienen, der Idealismus, welcher eine Form von ‚Mentalism' bildet, sei mehr plausibel und bedürfe daher einer näheren Prüfung. (S. 61, 62.) Als Resultat der Untersuchung der verschiedenen Methoden der Analyse des Begriffs der Materie wird behauptet, dass die psychologisierende Philosophie, welche die Elemente alles Erkennbaren in blosse psychische Thatsachen auflösen möchte, nicht weniger einseitig sei als die materialistische und positivistische Philosophie. Der natürliche Dualismus sei in der Psychologie als besondere Wissenschaft durchaus berechtigt. —

Weniger befriedigend als das Vorhergehende erscheint uns dasjenige, was S. über die Stellung der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik zu einander zu sagen hat. (Kap. IV, V.) Er erkennt keinen festen Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik an. Demgemäss versteht er unter Transscendentalphilosophie mehr den Idealismus der neo-Kantischen und hegelisierenden Engländer als den erkenntnistheoretischen Idealismus (oder besser gesagt, die kritische Erkenntnistheorie) Kants. Er meint, dass die Trennung der Erkenntnistheorie von der Ontologie nur ‚formal and superficial' sei (S. 112); denn, „the object of knowledge is Being, ‚what is'; when we truly prove a thing we believe that it really is what we perceive or think it to be. Thus any general theory of the nature of the object of knowledge cannot properly be divided from a general view as to the nature of Being", sagt er in einer kritischen Auslassung gegen Külpes erkenntnistheoretische Gegensätze des Idealismus, Realismus und Phaenomenalismus. (S. 119.) Würde aber hieraus folgen, dass wir das Sein der Dinge ganz begreifen können, wie die Metaphysik will, und dass kein Unterschied der Methoden vorhanden sei? S. selbst giebt zu, dass die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft von der Erkenntnistheorie geprüft werden müsse. Ob es denn eine Metaphysik gebe? Sollte die Metaphysik im Sinne der Ontologie jemals zur allgemeinen Anerkennung gelangen und als eine sichere Wissenschaft hervortreten können, dann würde es zweckmässig sein, meint er, eine Trennung zwischen derselben und der Erkenntnistheorie zu vollziehen. Wer auf kritischem Standpunkte steht, wird eine solche Möglichkeit nur als eitle Hoffnung betrachten, denn er kann die Metaphysik nur als etwas Historisches ansehen, eine Ansicht, welche durch gewisse neueste Versuche eine weitere empirische Bestätigung erfahren hat.

Die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis der Logik, insbesondere desjenigen Teiles, welcher Methodenlehre heisst, zur Erkenntnistheorie, ist von S. in ziemlich mangelhafter Weise ausgeführt, wie vom Herausgeber zugestanden wird. Untersucht nun die Erkenntnistheorie die Bedingungen der Möglichkeit, die Natur und den Umfang des Erkennens überhaupt, so geht sie tiefer und weiter zurück als die Logik. Sie hat als Aufgabe ein letztes Kriterium der Wahrheit aufzustellen, und ebenso die Gründe und Postulate der Logik zu prüfen Sie muss sich aber der Logik bedienen, weil diese die allgemeingültige Lehre der Beweisführung angiebt. Die Methodenlehre hat z. B. als Aufgabe ein allgemeingültiges Kriterium der Kausalbeziehung festzustellen, überlässt es aber der Erkenntnistheorie, die Gültigkeit und Grenzen des Kausalprinzips aufzuzeigen und zu begründen.

Eine Prüfung der Behauptungen der Geschichte „to present not only facts in chronological order. but laws of development" und der historischen Methode „to have invaded and transformed all departments of thought" bildet das Thema mehrerer folgenden Kapitel. Dass die historische Methode weder die Methoden noch die Prinzipien der Mathematik, rationellen Physik oder sogar der Chemie geändert hat, noch ändern kann, ist sicher: sie hat sogar das Problem der thatsächlichen Gestalt des Kosmos unerklärt gelassen (S. 127—134). Ist die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung von unverkennbarer Bedeutung für die Biologie gewesen, so wird ihre Bedeutung für die Anthropologie und Psychologie gänzlich überschätzt, wenn man glaubt, dass hierdurch das metaphysische Problem von der Beziehung zwischen Materie und Geist irgendwie einer Lösung näher gebracht sei (S. 148—150). Die psychologischen Prozesse und ihre Entwickelung, welche durch die Psychogonie festgestellt wird, sind als Thatsachen von der Bedeutung und Gültigkeit der Produkte dieser Prozesse ganz verschieden (S. 150). S. stimmt mit dem Kantischen Kritizismus überein, in seiner Ablehnung der Ansprüche derartiger ‚genetischer' Untersuchungen die Erkenntnistheorie zu vertreten, und etwa durch eine Untersuchung der Geschichte der menschlichen Meinungen einen Massstab zur Beurteilung der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Meinungen zu gewinnen.

Die Behandlung dieser Frage führt ins Gebiet der Sociologie, der eine engere Bedeutung zukommt, als der Geschichte. Hier geht der Verfasser auf zwei Theorien ein, die aus der Betrachtung vergangener sozialer Zustände ein Kriterium des Endzieles der menschlichen Entwickelung zu erreichen und zu beweisen suchen. Diese nennt er „Relativism" and „Progressivism". (Kap. IX, X.) Keines von Beiden vermag das Problem zu lösen, weil dasselbe nicht ohne die Heranziehung der Philosophie und Ethik lösbar sei. Sehr gut bemerkt er: „The history of opinion is a most interesting part of Sociology, but it has not in itself any criterium of the truth of opinion". (S. 236.)

Ein Fortschritt der Civilisation, z. B. der Wissenschaft, wird nicht notwendigerweise von einer Vermehrung der selbsterhaltenden Fähigkeit des sozialen Organismus begleitet. Zwischen diesen beiden braucht kein übereinstimmendes Verhältnis stattzufinden, „. . . an examination of the facts of history seemed to show that historically ascertained changes in human Society have certainly no universal tendency to increase the efficiency of the organism for self-preservation; and in particular that the historically ascertained changes in beliefs have no such general tendency" (S. 213). Der Massstab des sozialen Fortschritts ist kein anderer und kein engerer als „conduciveness to the welfare of humanity at large" (S. 216), freilich ein etwas vager Begriff! Natürlich entsteht die Frage, wie wir zum adaequaten Begriffe „of social well-being" gelangen. Bei der Entscheidung derselben will die Sociologie auch ein Wort mitsprechen. (S. 217—230.)

Gesetzt nun, dass unsere theoretischen Erkenntnisse, obwohl keineswegs vollendet, doch in einen gewissen Zusammenhang gebracht (reduced to coherency) und dass dasselbe mit unseren ethischen Begriffen und Prinzipien geschehen sei, so wirft sich die Frage auf: „whether the distinction between what is and what ought to be is ultimate and irreducible." (S. 235.) Dieses, von der zwölften und letzten Vorlesung behandelte Problem wird nicht mit Bestimmtheit beantwortet. S. sieht ein, dass die Theologie, und wenn sogar der Theismus begründet wäre, sehr wenig in dieser Hinsicht leisten könne. Wir können eine moralische Weltordnung postulieren, ohne den Theismus anzuerkennen; umgekehrt würde seine Anerkennung uns keineswegs eine moralische Weltordnung verbürgen; . . . „the chief abstract arguments (except one) used to prove Theism, do not tend to prove moral order". (S. 244, 245)

Gewiss macht das Buch in einigen Punkten einen skizzenhaften und fragmentarischen Eindruck; aber dennoch sind es die Ausführungen eines sehr überlegenden Denkers, der trotz seiner Teilnahme an den Standpunkt des „Common Sense" in gewissen wichtigen Resultaten mit den Ergebnissen der Kantischen Kritik übereinstimmt. Es ist zu hoffen, dass dies nicht das einzige von Sidgwick hinterlassene Manuskript ist, welches zum Erscheinen kommen wird.

Montreal. J. W. Hickson.

Schlapp, Otto. Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft". Göttingen 1901. XII und 463 S.

Die Frage nach der Entwickelung der Kantischen Ästhetik gehört zu den bisher ungelösten Problemen der Kantforschung. Der Grund hierfür ist wohl hauptsächlich in dem Mangel des Materials zu finden. Zwischen den frühesten ästhetischen Anschauungen Kants, wie sie in seinen Schriften hier und dort hervortreten, und dem fertigen System klafft eine grosse Lücke, welche bis jetzt auszufüllen kaum möglich war. In diesem Falle können und werden die Vorlesungsnachschriften, deren Veröffentlichung die Berliner Akademie vorbereitet, wertvolle Hilfe bringen und die Lösung der Aufgabe erheblich fördern. S. hat die für jene Ausgabe gesammelten Hefte über Anthropologie und Logik benutzen dürfen und damit zum ersten Mal dies Material teilweise der Forschung übermittelt. Darin liegt die eigentliche Bedeutung seines Buches. Leider aber wird uns die Freude an der Bereicherung unseres Wissens rasch verkümmert, wenn wir sehen, wie S. mit dem Stoff verfahren ist. Er hat aus den Heften Excerpte gegeben, welche er nach gewissen Schlagworten, die sie enthalten, auswählte, ohne den Versuch einer einheitlichen Auffassung des Vorhandenen zu machen. Wo er Worte wie „Genie, Geschmack" etc. fand, notierte er sie auf, stellte die Unterschiede der Begriffsbestimmungen in den verschiedenen Heften fest, ohne die Gründe dieser Änderungen entweder aus den Heften selbst oder der Entwickelungsgeschichte Kants nachzuweisen. S. versucht die Einwände gegen die Verwertung der Nachschriften abzuweisen, ja glaubt sie endgiltig erledigt zu haben (S. 403 ff.): er hat nur ein Beispiel gegeben, wie es nicht gemacht werden darf, denn wir sind abhängig von einer allzu subjektiven Auswahl, ohne uns ein Gesamtbild machen zu können. Herrscht so eine gewisse Willkür in der Auswahl, so hat S. andererseits den vorhandenen Text im Einzelnen zu sklavisch treu bewahrt und behandelt, als stände die Autorität Kants selbst hinter den Aufzeichnungen seiner Zuhörer. Ja, wo das Vorhandene sinnlos war, hat er es liebevoll erhalten und solche vermeintlichen Ansichten Kants dann kommentiert. Aus der grossen Zahl führe ich 2 Stellen an. S. 194 citiert S.: Das Vergnügen an Tragödien oder Komödien liegt also „nicht in der Idee, sondern im Magen". Die gesperrt gedruckten Worte sollen aus der Nachschrift stammen. Dann fährt S. fort: „Daher (!) ist einem ein Stück nicht tragisch genug, und für den andern hat es wieder zu viel tragische Auftritte, der wahre Ge

schmack (!) ist von alledem verschieden.“ Erkennt man nicht sofort den Widerspruch in den beiden Sätzen? S. scheint dies entgangen zu sein. Er macht zu „Magen“ folgende Anmerkung: „Davon hat sich allerdings Schiller nichts träumen lassen, als er seine Abhandlungen vom moralischen Nutzen der Schaubühne, vom Erhabenen, vom Tragischen schrieb. „Das grosse gewaltige Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermahnt“ wurde von ihm nicht aufgerufen, um das Geschäft der Verdauung zu befördern.“ Es folgt im Anschluss an ein Citat aus Hamann dann die Bemerkung: „Man wird es uns nicht verdenken, wenn uns die Psychologie Kants in obiger Äusserung etwas — kurländisch vorkommt“. S. 174 wird ein Satz citiert, den S. selbst für vielleicht verderbt hält, trotzdem kommentiert er ihn mit einem: Man sollte es nicht für möglich halten! Ja. Man sollte es nicht für möglich halten! Auf die Gefahr hin, für einen Kantfanatiker gehalten zu werden, erkläre ich es für ein Vergehen gegen die Grösse des Kantischen Denkens, wenn man ihm solche Sätze zutraut und den eigenen vermeintlichen Witz an ihnen zu üben unternimmt. Wenn S. das nicht fühlt, muss es ihm gesagt werden. Alle seine Komplimente gegenüber dem „grossen Philosophen“ sind überflüssig, notwendig aber, dass er von dieser Grösse so viel innerlich erfahren habe, dass die Feder ihm stockt, wenn er solchen Unsinn als Kantische Sätze niederschreibt.[1])

Aber ist S. überhaupt ein Kenner Kants? Zwar scheint es so, da er intime Schilderungen von Kants Persönlichkeit versucht (49 f.), aber es scheint doch nur so. Sein Wissen zeigt bedenkliche Lücken. S. 111 wird Kant der Satz von Crusius: „Was ich nicht anders als wahr oder falsch denken kann, das ist wahr oder falsch“ zugeschrieben. S. 430 hat S. zwar selbst die darauf gebauten Vermutungen zurückgenommen, aber ein solches Versehen geht über die Grenze des Entschuldbaren hinaus. Wer die Entwickelung der Kantischen Ästhetik schreiben will, muss seine Hauptschriften und Lehren genau kennen und darf nicht von der „subjektiven Erkenntnistheorie Kants“, die „den Menschengeist zum Mass der Wahrheit und zum Gesetzgeber der Dinge der Erscheinungswelt macht“, sprechen, wenn er seinen Standpunkt vor dem Jahre 1767 charakterisieren will. Ferner wird als Ergebnis aus Kants Schriften und den Heften vor 1775 geschlossen: „die Geschmackskritik ist der Entstehungszeit nach die erste seiner drei Kritiken“. In der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765—1766“ heisst es ausdrücklich: „Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlass giebt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. Ästhetik zu werfen.“ Damit ist das Verhältnis richtig bestimmt, die tiefere Frage, ob und wie die in der Ästhetik der damaligen Zeit sich geltend machende höhere Schätzung der Sinnlichkeit Kants Erkenntnistheorie beeinflusst habe, hat S. nicht gesehen. S. 70 wird gesagt: „Hier (Heft aus dem Jahre 1772) klingt zum ersten Male das bekannte antike ästhetische Prinzip der „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ an, welches in der Leibnizschen Psychologie und der Vollkommenheitslehre und Ästhetik seiner Schüler eine interessante (?!) Rolle gespielt hat.“ Weiss S. nicht, dass der Gedanke der Einheit in der Vielheit in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ den Gedanken der Harmonie und einer ästhetischen Betrachtung des Weltalls vermittelt? Wie konnte er, wenn er die Grundlagen der Kantischen Ästhetik auffinden wollte, an dieser Schrift vorübergehen? War nicht gerade hier Gelegenheit, auf ein Erlebnis Kants hinzuweisen? Es erledigen sich auch leicht S.s Einwände gegen Sommer (42/43), welche ausserdem deshalb hinfällig sind, weil Kant in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ nicht ein System der Ästhetik, sondern nur

[1]) Sonderbar sind doch auch wohl Anmerkungen wie die: „Iphigenie“ ging wohl über, und „Faust“ fiel gewiss unter seinen (Kants) ästhetischen Horizont. S. 71, A. 1.

ästhetische Einzelbetrachtungen gab. Höchst sonderbar ist es, wenn S. an dieser Stelle darauf hinweist, dass die Nouveaux essais erst 1765 erschienen sind und darin den Grund sucht: „dass Kants Ästhetik in den „Beobachtungen“ noch keine Spur von einer Einrückung der für die Entwickelung der deutschen Ästhetik in jener Zeit höchst bedeutungsvollen (!) Leibnizschen Philosophie aufweist“. Weiss S nicht . . . Doch ich müsste den Leser durch die zu häufigen Wiederholungen des: Weiss S. nicht? ermüden und will ihm nicht sagen, was er selbst weiss.

Damit habe ich den Hauptmangel der Buches schon berührt: S. hat das Material, aber nicht eine Bearbeitung und geistige Durchdringung desselben gegeben. Es erscheint ohne den Hintergrund, auf dem es allein wertvoll und nutzbringend wird: der allgemeinen Entwickelung der Ästhetik und insbesondere der Kantischen und dieser letzteren im Rahmen der Ausbildung seines philosophischen Systems überhaupt. Bei S. führen einzelne Lehren und Sätze ein gesondertes Dasein, ohne ein Ganzes zu bilden. Deshalb werden sie von ihm auch nur durch Citate erläutert und das Buch ist zu einem grossen Teil angefüllt durch Hinweise auf mögliche Entlehnungen. S. nennt dies „Methode der cumulativen Argumentation“ (412). Es ist die bekannte Parallelstellenmethode, welche schon so viel Unheil angerichtet hat und niemals zu einem wirklichen Erfassen des Werdeprozesses grosser Gedanken führen kann. Wenn durch sie erwiesen werden soll, dass auch Kant von seiner Zeit abhängig war, so rennt man offene Thüren ein. Nicht dass es so war, steht in Frage, sondern wie unter den nachweisbaren Einflüssen seine Philosophie, insbesondere seine Ästhetik, sich auf Grundlage der Eigenart seiner Persönlichkeit und seines Denkens und der aus diesem auf anderen Gebieten gewonnenen Erkenntnisse bildete, das ist die Frage. Dies leistet man aber nicht durch einfaches Abschreiben von Collegnachschriften und unendliche Citatensammlungen aus dem Schatze der Weltlitteratur. Und welche Anregungen nimmt S. nicht an! Ich muss Beispiele geben, damit der Leser sieht, dass ich S. nicht Unrecht thue. S. 175 sagt Kant von Klopstock: „Wenn man seine Schriften mit kaltem Blute liest, so verlieren sie viel.“ Dazu S.: „Das hatte Kant zuerst mit den Schriften Rousseaus erprobt. Vgl. das Fragment: Ich muss den Rousseau so lange lesen etc.“ Wirklich zuerst? Die ersten Gesänge des „Messias“ erschienen 1748, die erste Schrift Rousseaus 1750 und es ist äusserst wahrscheinlich, dass Kant erst in den 60er Jahren Rousseau kennen lernte. S. 82 wird eine kritische Bemerkung Kants über die Frauen mitgeteilt. Dazu S.: In den „Beobachtungen“ hatte sich Kant weniger kritisch gezeigt. Cherchez la femme? Seine vergeblichen Heiratspläne fallen in die Zeit dieser Vorlesung.“ (1772.) Ist die Zeit so bestimmt erwiesen? aber vor allem: ist das geschmackvoll? S. 58 heisst es: „Bei den Fabeln, in denen Tiere reden, stellt man etwas als möglich vor.“ Dazu S.: Das weist auf Leibnizens „mögliche Welten“ (!) und Baumgartens „veritas heterocosmica“. Vgl. auch Lessings Gedicht an Marpurg etc.“ S. 249 heisst es: Das Genie ist auf das Missverhältnis gegründet, wie eine Missgeburt, bei der einige Glieder übel gebaut sind“. Dazu S.: „Man denkt unwillkürlich an Goethe. Er hatte zwar etwas zu kurze Beine, wie der redegewaltige Odysseus (!), aber mit seinem Genie hatte das wohl nichts zu thun.“ Überboten, wenn dies möglich ist, wird aber alles durch die auf S. 213 mitgeteilte Weisheit. Dort heisst es: „. . . besonders thut der Umgang einer Mannsperson mit dem Frauenzimmer sehr viel.“ Dazu S.: „Das hatte Voltaire zuerst (?) hervorgehoben.“

Da ich einmal bei den Anmerkungen bin, will ich noch zwei Beispiele anführen für die Art, in welcher S. gelegentlich Kritik übt an den aus den Vorlesungsheften genommenen Sätzen. S. 211 heisst es: „Der Ocean ist erhaben, aber nicht mehr für einen Seefahrer, der schon einmal in Indien gewesen“ Dazu S.: „Das wird doch sehr auf den Seefahrer ankommen.“ Auf derselben Seite weiter unten: „Es giebt Menschen, die

sich aus der Musik nichts machen, und diese halten oft auch nichts von einer schönen Schreibart und von Poesieen, ja gegen die Reize der Natur sind sie ganz gefühllos.“ Dazu S.: „Diese Auffassung, die an ein geflügeltes Wort Shakespeares aus dem Kaufmann von Venedig erinnert (!), hält vor der Erfahrung nicht Stand.“

Ich komme zu den Ergebnissen des Buches und lasse S. selbst sprechen. Nachdem er die „Beobachtungen“ und die Vorlesungshefte 1764—1775 besprochen und excerpiert hat, heisst es S. 106 7: Die Ästhetik ist keine Doktrin, sondern Kritik (Meier, Home). Schöne Wissenschaften giebt es nicht. Die Regeln des Geschmacks sind empirisch (Hume) und indemonstrabel (gegen Bodmer, Meier), sie sind allgemeingiltig (Home). Doch heisst es auch: Sie sind unbeständig und wechseln nach den Urteilen der Menschen. Muster des richtigen Geschmacks sind die Alten (Winckelmann). — Der Sinn für das Schöne beruht auf dem Thätigkeitsbedürfnis der Seele (Leibniz, Sulzer). Daher gefällt u. A. das Neue und Wunderbare (Addison, Schweizer), daher ist auch das Gebräuchliche nicht schön (Burke) und Nachahmung kein Prinzip der schönen Künste (gegen Batteux). Das Schöne verlangt Mannigfaltigkeit und Einheit (Leibniz). Dazu gehört Ordnung, Harmonie, Symmetrie, Contrast (Montesquieu), allmähliger Übergang (Burke, Hogarth, Winckelmann), Klarheit, leichte Fasslichkeit der Form (Sulzer, Mendelssohn).“ Und so geht es endlos weiter. Für manche Lehren vermag S. 4 ja 5 Pathen aufzuführen (108). Ich habe schon oben S.s Hypothese über das Verhältnis der Kritik des Geschmacks zu den anderen Kritik zurückgewiesen, dies ist das einzige „Ergebnis“. Auch in den Übersichten über die Jahre 1775—1790 werden nur Zusammenstellungen, nicht wirkliche Forschungsergebnisse mitgeteilt. Man sollte erwarten, dass S. die Frage, wie die Kritik der reinen Vernunft die ästhetischen Lehren Kants beeinflusst habe, erörtert und als eine der wichtigsten behandelt. Aber auch hier kommt er über Äusserlichkeiten nicht hinaus, das Problem, wie die Systematik des Hauptwerkes System bildend gewirkt habe, hat er anscheinend nicht gesehen. Es folgt eine Darstellung der „Kritik des Geschmacks und des Genies in der Urteilskraft“ und „Welt- und Menschenkenntnis“ 1790 - 91 ed. Starke 1831, begleitet von einer erdrückenden Menge von Anmerkungen. Dass die Zeit nach 1790 eine weitere Entwickelung nicht zeigt, war zu erwarten und die Ergebnisse bringen nichts Neues. Aus einer letzten Zusammenfassung sei schliesslich hervorgehoben: „Jetzt erst lässt sich übersehen, was originell und eigenartig an Kants Lehre ist: die kühle Haltung dem Gegenstand gegenüber; der abstrakte, an Beispielen arme Vortrag, der systematische Charakter der erschöpfenden Untersuchung; die Energie der eklektischen Tendenz, die sich in der Universalität der Gesichtspunkte sowohl, als in dem Widerspruchsvollen und Antinomischen der Resultate zeigt, die enge Verbindung von Genielehre und Ästhetik; die centrale Stellung der ersteren und der Lehre vom subjektiv zweckmässigen Spiel der Gemütskräfte in der Geschmackskritik; die exemplarische Notwendigkeit; die doppelte Begründung der Allgemeingiltigkeit auf das teleologische und das moralische Prinzip – endlich die encyclopädische (?) Einführung der Ästhetik ins System des Kriticismus zur Ueberbrückung der unabsehbaren (?) Kluft zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit.

Viel, ausserordentlich viel verdankt Kant seinen Vorgängern und seiner Zeit. Man hat seither den Einfluss der Überlieferung auf Kant bedeutend unterschätzt. Sein Verdienst liegt in dem Versuch einer eigentümlichen Gruppierung des Vorhandenen zu einem geschlossenen Gedankensystem etc.“ Man frage sich: enthält diese allgemeinste Fassung der Ergebnisse etwas wesentlich Neues? Ist irgend eines der Probleme auf diese Weise gelöst? Sind nicht vielmehr überall unsichere, unbestimmte und die Eigenart des Kantischen Systems garnicht ausdrückende Begriffe verwertet?

Ungern widerstehe ich der Versuchung, einige Linien aufzuzeigen, in denen sich eine zukünftige Geschichte der Kantischen Ästhetik etwa bewegen würde. Das Neue, was das mitgeteilte Material enthält, verlockt dazu, aber die Art, wie es mitgeteilt ist, bereitet keinen sicheren Boden, auch liegt noch viel Unveröffentlichtes in dem handschriftlichen Nachlass bereit, welches erst in der Akademieausgabe zugänglich werden wird. Deshalb möchte ich und muss mich bescheiden und nur noch im Einzelnen hervorheben, dass S. aus dem vorhandenen Material vor Allem einen starken Einfluss Winckelmanns nachweisen und weiter zeigen konnte, dass Kants Lehre vom Genie massgebend von Gerard beeinflusst ist. Die inneren Beziehungen dieser Lehre zu Kants Ästhetik darzulegen, wäre seine Aufgabe gewesen, er versagt aber auch hier und man wird wohl die begründetsten Zweifel haben dürfen an der Ansicht, dass diese Lehre es war, „die Kant den letzten Anstoss zur Abfassung der Kritik der Urteilskraft gab" (409). Verdienstlich ist S.s Versuch, die Beziehung Kants zu Herder und umgekehrt aufzufinden. Seine Auffassung, dass letzterer stark von ersterem beeinflusst sei, ist zutreffend, kann aber auf eine sicherere Basis gestellt werden durch Herders eigene Vorlesungshefte, welche ich in seinem Nachlasse auffand, und seiner Zeit mitteilen werde.

Verdienste hat sich S. ferner erworben durch die Sorgfalt, mit welcher er die einzelnen Hefte zu datieren versucht hat. Ein Eingehen auf diese Dinge ist hier aber nicht am Platze und muss der späteren Ausgabe der Akademie überlassen bleiben. Nur sei erwähnt, wie auch bei dieser Gelegenheit S. einer sonderbaren Micrologie sich schuldig macht. Zur Beurteilung des Umfangs der Vorlesungen giebt er die Zahl der Worte der einzelnen Hefte an und kommt auf Zahlen wie 120000, 100000 etc. Wie kann man nur seine Zeit so gering achten! Und weiss S. nicht als Psychologe, dass solche Zahlen ganz unanschaulich sind, also garnicht helfen?

Ein letztes Wort sei über den Wert der Vorlesungsnachschriften gesagt. S. tritt für sie ein und wendet sich auch polemisch gegen meinen Standpunkt, wie ich ihn in den „KSt." III, 57 ff. präcisiert habe. In bezug darauf sagt S. S. 405 „ob Kant aus pädagogischen Rücksichten seinen Zuhörern nicht überall seine wirklichen Anschauungen offenbarte, das alles lässt sich doch erst entscheiden, wenn man diese Hefte einer ernstlichen Prüfung unterzogen hat." Auf S. 302 hat S. diesen Gesichtspunkt dann selbst verwertet und so verstehe ich nicht recht den Vorwurf, der in seiner Forderung einer „ernstlichen Prüfung" liegt, auch hat er meine Datierung der Ausgaben von Pölitz und Starke[1]) in beiden Fällen acceptiert. Wenn er dann vielleicht in dem Mitarbeiterverzeichnis des ersten Bandes der Akademieausgabe meinen Namen gefunden hat, so wird er mir wohl eine Kenntnis solcher Nachschriften zutrauen. Aber je mehr ich von solchen erfahre, desto mehr werde ich in meinem früheren Standpunkte bestärkt. Dieser war keineswegs ablehnend, wie S. es darstellt (S. 404), sondern mahnte nur zur Vorsicht. Ich habe die Hoffnung ausgesprochen, dass bei kritischer Vorsicht aus den Vorlesungen „wertvolle Rückschlüsse auf Kants Entwickelungsgeschichte gemacht werden können" (a. a. O. S. 60). Was die Akademieausgabe mit der Vorlesungsedition wolle, hat inzwischen Dilthey in dem allgemeinen Vorwort (Bd. I, S. XIII f.) gesagt. Dadurch erledigen sich alle Vermutungen, welche S.

[1]) Die Einwände S.s gegen meine Gründe zur Datierung dieser Vorlesung vermag ich nicht recht anzuerkennen. Einmal citiert S. den Satz über Buffon (vgl. KSt. III, S. 67) nicht in seinem ganzen Wortlaut. Ferner habe ich meinen Hinweis auf die Übereinstimmung zwischen den geschichtsphilosophischen Anschauungen in dem Heft und der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" nicht als entscheidend bezeichnet, sondern nur von einer „Vermutung" gesprochen, dass deshalb die Vorlesung ums Jahr 1785 anzusetzen sei. Wenn dies sich jetzt bestätigt, kann ich mich nur freuen.

darüber aufgestellt hat. Erst durch die Darbietung des gesamten Materials, wie es der Ausgabe der Akademie zu Gebote steht, wird die Benutzung der Vorlesungen gesichert und wertvoll werden können.

Ich habe es lebhaft bedauert, eine so negative Kritik des Buches schreiben zu müssen. Ich will es nicht unterlassen, den Fleiss, mit welchem S. gearbeitet hat, gebührend hervorzuheben, aber ich konnte und durfte das Urteil nicht zurückhalten, dass er seiner Aufgabe nicht gewachsen war. Ich durfte es vor Allem deswegen nicht, weil die Gefahr vorliegt, dass das abfällige Urteil über die Vorlesungen neue Begründung dem Buche entnimmt. Wenn meine Besprechung den Erfolg hat dies zu verhindern, wird sie auch einen positiven Nutzen haben.

Paul Menzer.

Dreyer, Friedrich. Studien zu Methodenlehre und Erkenntniskritik. II. Band. III. Die Kontinuitätsmethodik eines Dreidimensionalen. Anhänge. Leipzig. Engelmann, 1903. (XXI u. 498 S.)

Der Verfasser bezeichnet seinen Standpunkt (Vorrede VIII) als „kritischen Phänomenalismus“ und ausserdem S. 300 als „kritischen, reinen Phänomenalismus“. „Unsere Philosophie sucht, durch die metaphysischen Gespenster der Stoffe, Kräfte, Dinge u. s. w. hindurch, das zu erfassen, was thatsächlich ist, die Thatsächlichkeit rein phänomenal, rein als solche zu erfassen, und in der Erforschung des Getriebes der Phänomene zu einer allgemeinen Methodenlehre in höherem Sinne zu gelangen“ (VIII|IX). Alles, was über das Phänomenal-Thatsächliche hinausgeht, bezeichnet der Verf. bald als hypothetisch, bald als fiktiv. Insbesondere ist alles dasjenige in diesem Sinne hypothetisch hinzugefügt, wodurch das Diskontinuierliche in Kontinuierliches verwandelt wird. Das Kontinuierliche ist von uns hinzugefügt zum Zweck methodischer Erleichterung, jedoch ohne reale Berechtigung. In diesem Sinne spricht der Verf. von einer „Kontinuitätsmethodik“ und sagt S. 12 f.: „Unter dem Begriffe der Kontinuitätsmethodik lässt sich ein mächtiges Geschlecht von Hypothesenregeln erkennen, die sich alle, jede in ihrer Art, durch das gemeinsame Streben charakterisieren, das verschiedenartige, diskontinuierliche und fragmentarische Durcheinander des unmittelbar Gegebenen zu einem kontinuierlichen und einheitlichen Gesamtzusammenhange zu verweben. Es sind die Regeln, nach denen das psychische Getriebe von Vorstellung, Denken, Association in dem verschiedenartig und diskontinuierlich Gegebenen der Wahrnehmung die Hilfslinien zieht, es in Bezug auf Zusammenhang und Einheitlichkeit kompletiert, ausbildet und interpretiert. Der ganze Bereich der Weltauseinandersetzung und der Bearbeitung, Verarbeitung und Durcharbeitung ‚der Natur‘, von dem verhältnismässig einfachen Schaffen des groben Unterbaues der Gemeinanschauung an bis zu den raffinierten Ansprüchen der höchst abstrahierenden Wissenschaft ist mit Vertretungen dieses Heeres von Pionieren besetzt, von denen jeder seinem Posten entsprechend spezifisch ausgebildet ist und funktioniert: derselbe Geist arbeitend unter den verschiedenen, seinem Wirken sich öffnenden Verhältnissen.“ Der Verf. erinnert daran, dass er schon in dem ersten Bande seiner „Studien“ ähnliche Gedanken entwickelt hat: „Mit einer Gattung von Hypothesenregeln der Kontinuitätsmethodik hatten uns schon die beiden diesem Werke vorangeschickten kritischen Exkursionen in nähere Berührung gebracht. Als typische Repräsentanten dieser Gattung lassen sich z. B. nennen die Atomhypothese, die mechanische Wärmehypothese, die Undulationshypothese des Lichts“ (13).

Der vorliegende Band beschäftigt sich nun mit einer besonderen Art dieser „Kontinuitätsmethodik“: es ist dies die Hinzufügung der dritten Dimension als einer besonderen Hypothese in dem oben angegebenen Sinne, zu dem thatsächlich gegebenen Material des Zweidimensionalen. So ist der Sinn des zuerst so auffallenden Titels zu verstehen „Die Kontinuitätsmethodik eines Dreidimensionalen“. Der Verf. sagt selbst (V): „Der Gegenstand unserer dritten Studie ist die Untersuchung dessen, was

die Gemeinanschauung als die Räumlichkeit unserer Welt, als unseren dreidimensionalen euklidischen Raum bezeichnet. — Die Untersuchung zeigt, dass es einen solchen dreidimensionalen euklidischen Raum nicht giebt; das aber, was die Gemeinanschauung als solchen zu haben meint, zerfällt der Analyse in zwei Teile: Einerseits haben wir eine zweifache Mannigfaltigkeit der Gesichtsthatsächlichkeit, in der sphärische Geometrie herrscht, als die thatsächliche Räumlichkeit. Andererseits sehen wir auf ein wunderbares, flinkes irrlichterierendes Spiel von Erinnerungsvorstellungen, die simultanassociativ die thatsächliche Räumlichkeit durchsetzen und deren Inhalt auf ein euklidisches Dreidimensionales hypothetisch repräsentativ interpretieren. Mit merkwürdiger Sicherheit täuscht dieses Spiel nach vier Gesetzen aus dem thatsächlich sphärisch geometrischen Zweidimensionalen eine in sich stimmende Welt eines euklidischen Dreidimensionalen vor. Es sind diese vier Hypothesenregeln die Geister, die dort hinaus in ein euklidisches Dreidimensionales ‚die Welt' allererst schaffen, die fundierenden Bauleiter der Welt, die in diesem ihrem Schaffen fort und fort am Werke sind, die aber mit einer solchen somnambulen Sicherheit schaffen, dass eben daher ihr Schaffen und sie selbst nicht zum Bewusstsein kommen, und dass es uns aufgespart bleiben musste, sie zu entdecken und in ihrer Bedeutung klarzustellen." Das fasst der Verf. auch S. VIII Kant gegenüber so zusammen: „Es ergiebt sich uns, dass das euklidische Dreidimensionale, weit davon entfernt, eine reine Anschauung a priori zu sein, nicht einmal realisierbar ist, sondern nur das Produkt einer virtuosen hypothesierenden Fiktionsroutine ist." „Die instinktive Methodik und Metaphysik umfasst uns eben innig und fest", wie der Verf. drastisch sagt (48). Die Aufgabe seines kritischen Phänomenalismus sieht der Verf., wie wir hörten, darin, die metaphysischen Gespenster als solche zu demaskieren; sie zu verscheuchen, ist aber unmöglich, da sie, wie wir schon hörten, notwendige methodische Hilfsmittel sind zur Erfassung der phänomenalen Wirklichkeit. Zu diesen Gespenstern gehört nun eben der Gegenstand des zweiten Bandes der „Studien", das Dreidimensionale, und so sagt der Verfasser S. 55: „Die kritische Besinnung sagt sich, dass man Gespenster eben nicht fassen kann. Alles Gegebene und, setzen wir noch — uns der Tragweite dessen, was wir hiermit gegenüber aller Metaphysik sagen und vertreten, wohl bewusst — weiter hinzu, Alles, was es giebt, ist hiermit Phänomenales, ist ‚Erscheinung'; eine dritte Dimension des Raumes aber, speziell in unserer vorliegenden Angelegenheit ein drittdimensionaler Abstand von Gegenstand und Augenpunkt, ist eine gedankliche Fiktion, zu der ein thatsächliches Korrelat im Sinne der hypothetischen Annahme nie und nie gegeben ist, nicht vorstellbar ist und es nicht giebt." Meinen wir, diese Fiktion „in die Thatsächlichkeit der Wahrnehmung übertragen zu haben" (54), so haben wir eben nicht mehr die Fiktion als solche, sondern die gewöhnliche und falsche Gemeinanschauung, die aber trotz ihrer Falschheit methodisch notwendig ist. In diesem Sinne sagt der Verf.: „An und für sich unterscheidet sich die Metageometrie des Dreidimensionalen als Metaphysik in nichts von der weitergehenden Metageometrie: sie ist ebenso hypothetisch resp. metaphysisch, ebenso gedanklich fiktiv und ebenso unvorstellbar, wie diese. Nur eben ist sie zur Weltverarbeitung methodologisch brauchbar und erforderlich, während dies eine weitergehende Metageometrie nicht ist" (112/3). Der Verf. führt dann weiter aus, dass, wenn Phänomene sich ergeben würden, zu deren Konstruktion die gebräuchliche dreidimensionale Metageometrie nicht ausreichen würde, dann eine „Fiktion einer vierten Dimension ebenso zu ihrem Rechte kommen würde wie jetzt die dritte Dimension". Die Metaphysik des Dreidimensionalen genügt aber für unsere Thatsächlichkeit, aus der die dritte Dimension, wie es S. 198 heisst, „als metaphysische Fiktion ausgesponnen ist." So kommt es, dass wir, wie der Verf. S. 211 sagt, „in dem hoch zusammengesetzten Getriebe einer Metaphysik uns bewegen, ohne zu ahnen, wie und dass über-

haupt wir dies thun, dass wie durch ein zauberisches Blendwerk Thatsächlichkeit und metaphysische Fiktion uns vertauscht sind".

Schon oben trat uns der Gedanke entgegen, dass die Umkleidung der nackten Thatsächlichkeit mit solchen methodisch metaphysischen Begriffen eine zweckmässige Einrichtung ist zur Beherrschung der Wirklichkeit. Diesen Grundgedanken wiederholt der Verf. sehr oft. So sagt er z. B. S. 220: Wir sehen „die vitale Zweckthätigkeit als Meisterin, als die Meisterin, die ein vollendetes System von Orientierungsregeln spann und so aus dem hieroglyphischen einfach Gegebenen das Medium, die Welt schuf, in der wir uns zurechtfinden, in der wir leben und weben können, ohne nur zu wissen wie". In diesem Sinne nennt er diese metaphysisch fingierte Welt auch 212 „eine Schöpfung der grossen Natur selbst". Dies wird noch öfters ausgeführt, z. B. 433: „In dem wunderbaren, von der vitalen Zweckthätigkeit schon unterhalb der Schwelle reflektierenden Bewusstseins gebildeten System der Regeln der Weltverarbeitung wurde die metaphysische Auffassung schon mit grossgezogen, da sie insofern zweckdienlich ist, als sie dem kindlichen Menschengeiste die Kontinuitätskonstruktion fassbarer, greifbarer macht." Ferner vgl. 484: „Das Wellenspiel der Thatsächlichkeit kennt solche Balken [so nennt der Verf. jene metaphysischen Begriffe hier] nicht, sondern diese, all dies Feste wurde allererst geschaffen, erst fingiert durch den Kontinuitätsgeist der vitalen Zweckthätigkeit."

Überall geht der Gedanke durch, dass diese vitale Zweckthätigkeit solche Hilfsbegriffe geschaffen habe. So heisst es gleich weiter an der eben angeführten Stelle: „Ein seine ‚Eigenschaften' tragendes ‚Ding' finden wir nicht in der Thatsächlichkeit, sondern nur jene ‚Eigenschaften'; eine das ‚Psychische' produzierende und tragende ‚Seele', ein ‚Ich' im üblichen Sinne finden wir nicht, sondern nur jenes ‚Psychische' allein als einen wechselnden ‚Gesellschaftsbau der Triebe und Gefühle'" (484). Und weiter: „Auch das ‚Psychische' einerseits, das ‚Physische' andererseits, das ‚Geistige' hier, das ‚Körperliche' dort, kennt die elementare Thatsächlichkeit ebenso wenig, wie ein ‚Subjektives' und ein ‚Objektives'" (485). Vgl. 300: Aus dem Subjektiven wird erst das Objektive herauskonstruiert, und dann wird ein fiktiver Bezug des Subjektiven auf das fingierte Objektive erst hineingelegt. Sehr bezeichnend ist die Stelle S. 339, wo es von den objektiven Dingen heisst: „Das historische Empfinden gründet sich vor Allem auf die kontinuitätsmethodische Fiktion der unter den veränderlichen Mosaikfeldern der Gesichtsthatsächlichkeit hindurch sich beständig erhaltenden Dinge." Weitere derartige Hilfsbegriffe sind z. B. nach S. 219 „astronomische Begriffe wie Himmelspol und Himmelsäquator, Tierkreis, circumpolar, Rektascension und Deklination u. s. w." Ferner z. B. auch 225: „die metaphysische Fiktion verschieden gekrümmter Flächen oder höherer Mannigfaltigkeiten". Von weiteren derartigen fiktiven geometrischen Annahmen spricht der Verf. 241 ff.

Sehr klar sagt der Verf. 259: „Methodologisch, d. h. für die Technik der Weltverarbeitung können solche Begriffe recht dienlich sein. Dass sie für die Praxis des täglichen Lebens in vollendetem Grade zweckmässig sind, zeigt ja die von der Meisterin der vitalen Zweckthätigkeit hierzu ausgebildete Gemeinanschauung; ob und wie weit sie auch für die feinere theoretische Weltverarbeitung passend sein und bleiben werden, wird in der künftigen Entwickelung von Erkenntniskritik und Methodenlehre zu untersuchen sein." So untersucht der Verf. überall den methodologischen Wert jener Hilfsmittel; vgl. 281 ff. über den methodologischen Wert des Hilfsmittels der perspektivischen Interpretation.

Ein besonders oft wiederholter Gedanke des Verf. ist die mit Mach koinzidierende Behauptung, dass auch die Naturwissenschaft von solchen metaphysischen Fiktionen durchsetzt sei, z. B. 433: „Die so modern selbstherrliche Naturwissenschaft stellte sich dann auf den unanalysierten Boden dieser Gemeinanschauung, übernahm hiermit auch den metaphysischen

Geist dieser, um ihn in ihrem Lehrgebäude nun weiter und weiter leben und schaffen zu lassen. Die Naturwissenschaft steckt — und noch dazu, ohne das zu wissen — bekanntlich selbst bis über die Ohren in Metaphysik.“ In einem ähnlichen Zusammenhang spricht der Verf. S. 249 den bemerkenswerten Gedanken aus, dass hier „eine interessante vergleichende Untersuchung der hypothetischen Fiktion in Mathematik und Naturwissenschaft einsetzen könnte, mit der sich eine eindringendere Beleuchtung und Aufklärung des Wesens der naturwissenschaftlichen Forschung einerseits, der mathematischen andererseits ergeben würde“.

Bei einer solchen Untersuchung würde der Verf. aber zwei fundamentale Fehler vermeiden müssen, welche er durchgängig in seinen Untersuchungen macht, und welche beweisen, dass er nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen ist: Erstens, er müsste einen prinzipiellen Unterschied machen zwischen Hypothesen einerseits, welche zur Ergänzung der Thatsächlichkeit nicht bloss notwendig sind, sondern auch causae verae treffen wollen, resp. das nicht gegebene Thatsächliche aus dem wirklich gegebenen Thatsächlichen ergänzen, und andererseits zwischen Fiktionen, welche nur dazu dienen, das Thatsächliche mit erdachten Hilfsbegriffen zu umspannen. Vgl. hiergegen 449 450 Anm. Auf Dreyers Standpunkt muss dieser Unterschied wegfallen. Es ist ein Hauptmangel des Verfassers, dass ihm dieser Unterschied nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Es sei hier nur verwiesen auf die Bemerkungen in der Anmerkung auf S. 248. — Ein zweiter Fehler ist folgender: Der Verf. spricht von Fiktionen im Sinne von Annahmen, welche mit dem Bewusstsein davon gemacht sind, dass sie Falsches enthalten, das aber zur Berechnung der Wirklichkeit zweckmässig ist, einerseits, und andererseits wird der Ausdruck Fiktion aber auch noch von ihm verwendet, ohne dass er auf diesen Doppelsinn aufmerksam macht, für falsche Annahme, welche unbewusst gemacht werden, oder auch ohne Bewusstsein ihrer Zweckmässigkeit zugleich und ihrer Falschheit. Er müsste sodann darauf aufmerksam machen, dass die Fiktionen im letztgenannten Sinne das Erste sind, was von uns unbewusst hervorgebracht wird, und dass dann derartige unbewusst entstandene Hilfslinien im Laufe der Zeit für den Forscher zu bewussten Fiktionen werden können. Thatsächlich hat der Verf. das eingesehen, wenn er es auch nicht vollständig deutlich formuliert hat. Er sagt wenigstens sehr treffend S. 496: „Durch die Illusionen des objektiv Festen und des dogmatisch so oder so einzig Möglichen musste die Entwickelung wohl führen. Die Meisterin der vitalen Zweckthätigkeit hatte diese festen Horizontumreissungen als provisorisches Gerüstwerk geschaffen. Unbewusst bedienten sich dieser Balken das Volk sowohl als auch der gelehrte Herr, bis die Weltverarbeitung allmählich die Höhen jener Allgemeinheit gewinnt, von denen aus der schwindelnde Blick hinabsieht auf die bekannten positiven Ausprägungen und materialen Realisationen innerhalb einer Mannigfaltigkeit noch weiterer Möglichkeiten, und wo vor den durchbrechenden Lichtbahnen der höher auf ihrer Bahn emporsteigenden Sonne des Intellektes die Gebilde des alten Begriffes der objektiven Realitäten und Wahrheiten sich auflösen und an ihrer Stelle sehen lassen perspektivische Fluchten des unbeschränkten Weltalls in diesem höheren, ‚geistig‘-phänomenalistischen Verstande dieses Wortes. Die Balken ‚der Wahrheit‘ können fallen, nun, wo der ‚menschliche Geist‘ das Schweben lernt in den freien Höhen.“

Halle a. S. H. Vaihinger.

Löwenberg, Adolf. Fried. E. Benekes Stellung zur Kantschen Moralphilosophie. Berlin, Meyer & Müller, 1902. (104 S.)

Die von Löwenberg behandelte Frage wird jedem, der sich mit Benekes Ethik beschäftigt, nahe liegen; ein nicht geringer Teil der letzteren ist eine Polemik gegen Kant, und was Beneke in der Geschichte der deutschen Ethik seine bedeutende Stellung giebt, ist vor allen Dingen sein Versuch — in Opposition zu Kant und der Romantik — der Ethik

eine rein empirische Grundlage zu schaffen. Ohne eigentlich Neues hervorgehoben zu haben, hat Löwenberg das Verdienst, dass er dies auf zuverlässige Weise dargestellt hat, dass er zugleich verstanden hat, wie Kants Ethik tiefere Gedanken enthält als die im Aufbau seines Systems zum Vorschein kommenden, und endlich, dass er an entscheidenden Punkten gezeigt hat, wie gross die Entfernung ist zwischen dem, was Benekes Ethik auf Grundlage der Erfahrung zu erreichen beabsichtigte, und dem, was sie wirklich erreichte.

Die Kritik, die Beneke gegen die Methode und die Grundbegriffe des praktischen Systems Kants richtet, fällt bei der Untersuchung seiner Stellung zu Kants Ethik am leichtesten ins Auge. Dieselbe ist der Protest der gesunden Vernunft gegen Kants verwickeltes metaphysisches System; Beneke verlangt eine empirische Ethik, die sich auf Untersuchungen der Natur des Menschen stützt, und die Polemik, die er von diesem Standpunkt aus gegen Kant führt, erscheint uns jetzt sehr richtig und sehr selbstverständlich; um Benekes Bedeutung aber auf rechte Weise zu schätzen, muss man eingedenk sein, dass er der erste war, der in Deutschland Kants ethisches System an allen Hauptpunkten einer systematischen Kritik unterwarf und zwar einer Kritik, die hier wirklich das entscheidende Wort sprach. Freilich ist es wahr, dass Beneke die grossen und bedeutungsvollen Gedanken nicht hervorzog, die in Kants ethischem Systeme den Hintergrund bilden, deren Schätzung dazu führen wird, Kant einen noch höheren Platz, auch in der Geschichte der Ethik, anzuweisen, als Beneke sich vielleicht dachte; hierbei ist aber zu bedenken, dass Beneke mitten im Kampfe stand, dass es seine Aufgabe wurde, Kants Fehler zu bekämpfen, nicht aber, das hinter allen Fehlern liegende und alle Fehler überragende Grosse geschichtlich zu schätzen. Einem gar zu nahe stehenden Beschauer fällt es oft schwer, das Grosse zu entdecken, und zu allen Zeiten werden Hegels Worte gelten: „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug"; gerade in der Dämmerung darf man aber die Männer nicht vergessen, die den Streit des Tages auskämpften, die diesen mit solchem wissenschaftlichen Ernst und wissenschaftlicher Gründlichkeit führten, wie Beneke seinen Angriff gegen Kant.

Das Psychologisch-analytische und das Metaphysisch-konstruktive gehen bei Kant Hand in Hand; obschon man jetzt imstande ist, historisch die psychologische Grundlage zu finden, die für Kants Ethik entscheidend war, war für Kant selbst die Basis metaphysisch und die Methode rein konstruktiv. Als Grundlage betrachtet (der Emotionalismus) war das Gefühl für Kant das Irrationale, als Prinzip betrachtet (der Eudaimonismus) das Egoistische; dass man methodisch auf psychologischem Wege in der Ethik zu einer allgemeingültigen Wertung gelangen könne, bezweifelte er, da die verschiedenen Neigungen stets verschiedene Wertung geben müssten; die Grundlage suchte er deshalb in der Form. Mit Recht hebt Löwenberg hier die Zweiseitigkeit des Apriorischen hervor (67). Der psychologische Ausdruck für die notwendigen Voraussetzungen der Erkenntnis ist der Begriff der Synthese, die Äusserung der Einheit des Bewusstseins; in der Ethik wird diese Einheit aber zugleich als die Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst real bestimmt, und das ethische Kriterium des allgemeingültigen Gesetzes wird deshalb rein formell eben die Allgemeingültigkeit des Gesetzes, die Erhebung der Maxime des Einzelnen zu einem universellen Gesetze (22). Dieser Kantische Formalismus, der wieder mit Kants scharfem Dualismus zwischen Moral und Natur in enger Verbindung steht, hat die Geschichte der deutschen Ethik stark beeinflusst; Verzweigungen desselben treffen wir bei J. G. Fichte, Schleiermacher und Herbart an.

Gegen Kant stehen hier aber zwei weit verschiedene Richtungen deren Kritik von grossem Interesse ist. Aufs entschiedenste hat Hegel, darauf aufmerksam gemacht, dass Kants Kriterium ein durchaus unge-

nügendes ist (Rechtslehre § 135). Einen Inhalt habe Kants Ethik prinzipiell nur durch den Begriff der „Würde des Menschen" und dadurch erlangt, dass die Form, homo noumenon, in der That sozial bestimmt sei. In seiner Kritik gerät Hegel aber durch eine Verwechselung der Gesichtspunkte und durch sein fortwährendes Streben, das Objektive gegen den Einzelnen und gegen die Überzeugung des Einzelnen zu behaupten, dahin, dass er auch Kants letztes, unwiderlegliches Prinzip der Ethik: Nichts ist gut als nur der gute Wille (Rechtslehre § 140), erschüttert. Mit Recht hielt die andere Richtung in der Geschichte der deutschen Ethik, die sich gegen Kants Formalismus kehrte, an diesem wichtigen Prinzipe fest. Jacobi verficht die Berechtigung des Gefühls gegen Kants ethische Form, die strengen Grundsätze, und in enger Verbindung hiermit die Relativität, die Bedeutung der individuellen Verschiedenheiten, und im Gegensatz zu Kants scharfem Dualismus zwischen Moral und Natur die Bedeutung der natürlichen Moral neben der durch Kampf erworbenen. Zu Jacobis Richtung gehörte Beneke anfänglich, und mit Recht macht Löwenberg darauf aufmerksam, wie grosse Impulse Beneke von Jacobi erhalten hat (28—31). Durch die „Physik der Sitten" geht das fortwährende Streben — im Gegensatz zu Hegels fast gleichzeitiger „Rechtslehre" — dem Einzelnen sein Recht und den individuellen Verschiedenheiten ihre ethische Berechtigung zu wahren. Kein anderer ist mit solcher Kraft wie Kant für die Persönlichkeit des Einzelnen eingetreten, die metaphysische Voraussetzung des Kantischen Persönlichkeitsbegriffes war aber die, dass die einzelnen Persönlichkeiten sich gleich seien, dass der Mensch als Ding an sich — wie dies auch in der theoretischen Philosophie die Voraussetzung für das Ding an sich war — konstant wirke. Dass die Menschen, tiefinnerst betrachtet, dasselbe wollten, dass das Gewissen oder der Vernunft-Wille sozial bestimmt sei, war die stillschweigende Voraussetzung für Kants ethische Metaphysik, und von diesem Standpunkt aus stellte er die Überzeugung des Einzelnen als das Höchste auf, übersah dabei aber, wie unendlich kompliziert die Natur der Menschen ist, wie grosse Berechtigung die individuellen Verschiedenheiten haben. Kant blieb bei den grossen, typischen Formen stehen, mit Recht behaupten Jacobi und Beneke die Berechtigung der unzähligen Abweichungen innerhalb dieser Formen.

Hier hat Löwenberg (vgl. 35) nun nicht bemerkt, dass gerade diese Behauptung — wie sonderbar es auch aussehen kann — Beneke zum Kantischen Formalismus zurückführt, natürlich nicht so, wie dieser in Kants definitiver metaphysischer Ethik vorliegt, nachdem er mit dem scharfen Dualismus zwischen Form und Stoff in Verbindung gebracht war, sondern so, wie wir ihn im zweiten ethischen Stadium, wo Kant noch wesentlich auf dem Boden der Erfahrung steht, finden, hauptsächlich repräsentiert durch das Reickesche Fragment (Lose Blätter aus Kants Nachlass I, 6). Von den individuellen Verschiedenheiten, den streitigen Gelüsten und Neigungen aus bezweifelt Beneke die Möglichkeit einer objektiven Wertung, weshalb er mit dem rein formalen Kriterium endet: gut ist, was mit dem Gewissen übereinstimmt („rein durch seine Wertgebung bestimmt zu sein". Physik der Sitten, 175, 211—212). Die subjektive Betrachtung muss notwendigerweise zu diesem Prinzip als dem letzten führen; was nicht aus dem Gewissen, dem Zentralen des Bewusstseins, entspringt, das ist nicht gut, wie seine Wirkungen auch werden möchten, und bei jeder Wertung muss die Sanktion des Individuums die letzte werden. Es scheint hier auf einem Missverständnis zu beruhen, wenn Löwenberg polemisiert gegen „den Rigorismus der Benekeschen Ethik: dass diese nur dann ein Handeln als sittlich vollwertig gelten lässt, wenn dasselbe seinen Grund hat in dem bleibenden inneren oder unbewussten Seelensein (45–48). Das Bedeutende der „Physik" ist — ausser der entschiedenen Behauptung der empirischen Methode — eben die Präzisierung des Begriffes „Wertgebung". Jede ethische Wertung muss konsequent auf den Charakter, das Konstante und Bleibende des Bewusstseins zurück-

führen. Wir beurteilen eine Handlung nur als Ausschlag des Charakters; dies ist kein Rigorismus, sondern nur die Konsequenz, zu der jede psychologische Betrachtung des Ethischen führen muss. Eben das Verhalten zwischen dem Zentralen und dem Peripheren des Bewusstseins konnte mittels der quantitativ-psychologischen Methode Benekes klar präzisiert werden, und durch seinen Begriff der „Wertgebung" erzielt er einen richtigeren und deutlicheren Ausdruck dessen, was Kant durch seinen Vernunft-Willen hervorheben wollte, der psychologisch in der That dasselbe ist wie „die Spontaneität" des Reickeschen Fragments und wie das von der modernen Psychologie jetzt nur das Gewissen, der Charakter oder die ethische Seite der „realen Einheit" des Bewusstseins (Höffding) Genannte. Von seinen Grundbegriffen aus bestimmt Beneke dies als „das den grössten Raum Einnehmende"; eine Psychologie, die nicht so viel wie die Benekesche quantitative Bilder anwendet, würde diesen vortrefflichen Ausdruck übersetzen durch: die Vorstellungen, die stärker gefühlsbetont sind, die deshalb stets wieder im Bewusstsein zum Vorschein kommen, und mittels deren das Individuum sich selbst wiedererkennt. Löwenberg hat deswegen auch gewiss unrecht, wenn er einen Unterschied zwischen der „Physik" und den „Grundlinien" darin behaupten will, dass die Wertung in jener „die innere That", in diesen „die bleibende innere Gesinnung" zum Objekte habe (48); die „Wertgebung" in der „Physik" ist gerade der Ausdruck für „die bleibende innere Gesinnung", auf die alle Wertung zurückzuführen ist, die Beneke aber zugleich einseitig als das einzige Kriterium des Guten aufstellt. Die rein subjektiv-psychologische Betrachtung, die mithin nur zum formalen Kriterium des Gewissens führen kann, ist durch eine objektive zu ergänzen, der reale Inhalt des Gewissens muss bestimmt werden. In der „Physik" gelang dies Beneke nicht, weil er die Relativität so stark behauptete, in den „Grundlinien" dagegen präzisiert er diesen Inhalt klar (man sehe die Beweisstellen im Archiv f. Gesch. d. Philos. XVI, 204—217, vgl. Jodl: Geschichte der Ethik II, 549). In der „Physik" steht Beneke, von Jacobi beeinflusst, ähnlicherweise da wie Kant im Reickeschen Fragment; erst unter Benthams Einwirkung gelangte er über den Formalismus hinweg, stellte er das objektive Prinzip als das Wohlfahrtsprinzip auf und kritisierte nun Kant am entscheidenden Punkte, dem Eudaimonismus. Mit Recht erörtert Löwenberg den Unterschied zwischen Benekes und Benthams Ethik (43–44), doch glaube ich, dass er nicht mit genügender Klarheit gewahrt hat, welche grosse Bedeutung Benthams Einwirkung für Beneke erhielt, und dies hängt wieder damit zusammen, dass in der Darstellung an vielen Punkten eine schärfere Entwickelung der prinzipiellen Grundprobleme der Ethik zu wünschen gewesen wäre.

Es ist noch ein anderer Grund des Formalismus der „Physik" hervorzuheben, nämlich Benekes eigentümliche psychologische Methode, und schon an diesem Punkte wird der Unterschied zwischen ihm und Bentham ein durchaus entscheidender. Benthams Ausgangspunkt und ganzes Interesse bewogen ihn, dem Psychologischen gar zu geringes Gewicht beizulegen, Beneke wollte thatsächlich seine ganze Ethik aus dem Psychologischen allein konstruieren. Einerseits giebt nun die quantitative Methode in der Psychologie in gar zu grossem Umfang ganz abstrakte Grundbegriffe, die als leere Schattenrisse dastehen, und mit denen man bei konkreten psychologischen und ethischen Untersuchungen unmöglich operieren kann, anderseits führt Benekes Sinn für individuelle Verschiedenheiten, seine Behauptung der Relativität hiermit im Verein zu Unklarheiten und zu einer kasuistischen Darstellung, deren grosse Linien sich nur schwer klar ziehen lassen. In seiner Methode erblickte Beneke aber nicht nur den Weg des weiteren Forschens, sondern auch zugleich einen Weg, auf dem man seiner Meinung nach mit derselben Sicherheit wie in der Mathematik Schritt für Schritt vorwärts gelangen könnte. Kant unterschätzte die Psychologie und strebte deshalb über die Erfahrung

hinaus, Beneke überschätzt auf dem Boden der Erfahrung in hohem Grade, was die Psychologie der Ethik zu gewähren vermag, und indem er — wie Locke in seiner theologischen Ethik die speziellen Regeln mathematisch deduzieren zu können glaubte — die Ansicht hegte, mittels seiner Methode zu mathematischer Gewissheit gelangen zu können, entging es seiner Aufmerksamkeit, dass er eigentlich, von einer ganz anderen Grundlage als der von Kant benutzten aus, einen ähnlichen Fehler begeht wie dieser selbst. Trotz seiner Behauptung der individuellen Verschiedenheiten erhielt seine Ethik ebenso wie die Kantische an vielen Punkten einen durchaus abstrakten und formalen Charakter. Mit Recht hebt Löwenberg hervor, in wie hohem Grade Beneke sein psychologisches System überschätzte, und wie wenig seine psychologische Methode in der Ethik genügte (15—18, 75—84).

Mittels seiner psychologischen Methode glaubte Beneke eine rationale Ethik, ein allgemeingültiges empirisches System erreichen zu können. Es wäre hier ein Anlass, Kant gewissermassen zu verteidigen, insofern sich sagen lässt, dass dies Beneke nicht gelang. Kant wollte eine objektive und allgemeingültige Ethik und verliess darum die psychologische Begründung, indem er, wie Löwenberg richtig bemerkt (81), in weit höherem Masse als Beneke die der Psychologie ihrer Natur nach anhaftenden Schwächen erblickte. Dass er selbst der Meinung war, von seiner metaphysischen Grundlage aus zu einer rationalen, allgemeingültigen Ethik gelangen zu können, war eine Illusion; ist Benekes empirische Ethik an diesem Punkte aber eigentlich viel günstiger gestellt als Kants Ethik? Es wird sich thatsächlich ebenso unmöglich erweisen, eine rationale Ethik zu erzielen, als den Punkt des Archimedes zu finden, von dem man die Erde bewegen könnte, denn jede Wertung wird von Menschen angestellt, und die psychologische Betrachtung führt gerade zu der Begrenzung der Ethik, dass die Überzeugung des einzelnen Individuums das Letzte werden muss. Eine Handlung kann dem Gewissen eines Menschen widerstreiten, und wird dann absolut verdammt; wer aber seinem Gewissen gehorcht, der ist ethisch unwiderleglich; jeder Mensch muss von seiner eigentümlichen Grundlage, von seiner eigenen „Wertgebung" aus handeln und werten. Das letzte subjektive Prinzip der Ethik, die Sanktion des Gewissens, bezeichnet die Grenze der Ethik. Inkonsequent ging Beneke in der „Physik" (siehe z. B. 214, 264) über diese Grenze hinaus, wo er an einzelnen Punkten, im Widerspruch mit einem eigenen Prinzip, das Gewissen selbst ethisch versteht. Man kann aber durch eine objektive Untersuchung, nachdem man psychologisch gewisse Grundtendenzen des Menschen hervorgehoben hat, den Ausdruck dieser Tendenzen z. B. im Wohlfahrtsprinzipe finden, und zu bestimmen suchen, was man die ethische Idee und deren Stellung zur Wirklichkeit nennen könnte. Sehr richtig behauptet Beneke in den „Grundlinien", wo auch das Objektive anzutreffen ist, ich könne das allgemeine Wohl fördern, ohne mir der Tendenz oder der Idee der Handlung bewusst zu sein (Löwenberg, 49); es muss ausser dem subjektiven Gesichtspunkte also noch einen anderen geben. Diesen Gesichtspunkt, dessen die „Physik" ermangelte, präzisiert Beneke in den „Grundlinien", ohne ihn jedoch mit seinem Ausgangspunkte recht in Harmonie bringen zu können, wiewohl er glaubt, in seinen 5 ethischen Kategorien gerade das allen Menschen gemeinschaftliche Psychologische gefunden zu haben. Die Schuld hieran ist in Benekes engem individualpsychologischem Standpunkte zu suchen; die genauere Untersuchung des objektiven Prinzips muss mittels der geschichtlichen Methode geschehen, namentlich durch die Entwickelung des Rechtes und der öffentlichen „Moral". An diesem Punkte hätte Beneke noch mehr lernen können, nicht nur von Bentham, sondern auch von Kant und Hegel. Von Benekes Mängeln abgesehen, wird eine rationale, allgemeingültige Ethik jedoch nie auf dem Wege der Erfahrung — ebensowenig wie auf irgend einem anderen Wege — zu erreichen sein. Die psychologische Analyse

kann vielleicht irgend eine — mehr oder weniger bewusste — Tendenz nachweisen, die objektive Analyse vermag vielleicht zu zeigen, dass diese Tendenz im Laufe der Zeiten stärker geworden ist, dass die ethische Idee grössere Klarheit erlangt hat, — dennoch liegt die Grenze immer im Gewissen des Einzelnen, dennoch muss in letzter Instanz die Sanktion des Einzelnen das Entscheidende werden; was nun auch immer in der Welt wirklich werden mag, so muss doch stets jeder einzelne Mensch für sich entscheiden, ob dieses Wirkliche denn auch vernünftig ist. Etwas muss den Menschen gemeinschaftlich sein, sonst wäre keine objektive Ethik möglich; und dennoch — so viele Menschen, so viele Wertgebungen; nur wenn alle Menschen sich gleich wären, und es sich beweisen liesse, dass sie sich fortwährend gleich blieben, würde eine rationale, allgemeingültige Ethik möglich sein. Eine solche konnte Kant aufstellen, weil er glaubte, auf metaphysischem Wege zu diesem Gemeinschaftlichen und Allgemeingültigen gelangt zu sein, einen Ausdruck für homo noumenon gefunden zu haben, für das Absolute des Menschen, das über alle Relativität erhaben sei; Beneke hat aber nicht die grosse Begrenzung erblickt, die sein empirischer Standpunkt hier herbeiführen musste.

Hiermit in Verbindung möchte ich einen anderen Punkt in Benekes Beziehung zu Kant hervorheben, auf den Löwenberg sich nicht näher eingelassen hat, nämlich den tiefen persönlichen Unterschied inbetreff der ethischen Grundanschauung der beiden Forscher. Im homo noumenon fand Kant das Gemeinschaftliche und Allgemeingültige; der Grund, weshalb er dieses behauptet, liegt aber gewiss zuguterletzt, was auch die nähere Ausführung seines ethischen Systems zeigt, in seinem tiefen Drange, die Persönlichkeit zu behaupten, für Menschenwert und Menschenrecht zu kämpfen. Darin besteht Kants Grösse, dass er trotz aller Metaphysik behauptete, der Einzelne sei das Letzte, dass er den letzten und einzigen Wert in dem guten Willen fand. Hinter Kants scharfem Dualismus, zwischen Moral und Natur liegt ein tiefer ethischer Gedanke; Kant übersah den Einzelnen nicht; als „empirischer Pessimist" erblickte er die Werte als im Leben kämpfend, die Moral des Einzelnen als durch Kampf errungen — oft, indem alles geopfert wird. Trotz der Postulate der Religionsphilosophie, die thatsächlich mit dem kategorischen Imperativ im Widerspruch stehen, glaube ich, dass dieser Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Kampfe des Einzelnen und dem Laufe der Welt das Grösste und Tiefste in Kants Ethik bezeichnet. Darin, dass der einzelne Mensch trotz aller und allem, das, was er für recht hält, zu behaupten und verfechten wagt, sah Kant den ewigen Adelsbrief des Menschengeschlechtes. Nur wenige haben hier Kant so gut verstanden und seine Ethik auf so grossartige Weise weiter geführt wie J. G. Fichte. Hegel gelangte erst, nachdem er in allen Akten seines grossen Dramas „Die Phänomenologie des Geistes" den Einzelnen und dessen Recht vernichtet hatte, zu seiner stolzen Proklamation:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig."

Gerade Beneke gegenüber liegt an diesem Punkte ein Grund vor, das Grosse der Kantischen Ethik hervorzuheben. Mit Recht kritisierte Beneke Kants Sonderung zwischen Moral und Natur, er legte aber keinen genügenden Nachdruck darauf, dass die Moral nur durch Kampf zu erringen ist (vgl. Löwenberg 28), er sah den tiefen Grundgedanken nicht, der hinter Kants Dualismus liegt, und er hat nicht verstanden, dass der kategorische Imperativ und die Freiheit bei Kant ein — in seiner Form freilich ungeeigneter — Ausdruck für das Recht des Einzelnen und ein Versuch waren, die Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Äusseren zu behaupten. Trotz seiner Behauptung der Relativität war Beneke geneigt, ebenso wie Shaftesbury, Hutcheson und Hume — denen er in den „Grundlinien" an vielen Punkten nahe steht — eine gar zu grosse Harmonie der Natur mit der Moral herzustellen. Wie kein anderer hatte Kant Blick

für den grossen Konflikt des Lebens, während die Engländer und Beneke oft zu sehr bei den kleineren Konflikten im Leben verweilten. Wegen ihrer Behauptung dieser Harmonie, wegen ihres ethischen Ideals, der Harmonie unter den verschiedenen Affekten (Physik S. 168), steht Benekes Ethik, wie Löwenberg ganz recht andeutet (43), an vielen Punkten der griechischen nahe. Hier steht Beneke allerdings Bentham fern, aber Shaftesbury und Hume um so näher.

Es macht sich in Löwenbergs Schrift überhaupt der Mangel einer deutlicheren Schilderung des geschichtlichen Hintergrundes etwas fühlbar; viele prinzipielle Fragen würden sonst klarer hervorgetreten sein; vielleicht wären auch mehrere Eigentümlichkeiten der Benekeschen Ethik mehr zu ihrem Rechte gelangt. In Benekes Verhalten zu Kant verzweigen sich die Fäden weit mehr, als Löwenberg meines Erachtens es gewahrt hat. Obgleich Beneke in seiner Ethik gewissermassen stets wieder zu Kant zurückkehrt, indem er dessen strenge kritische Methode gegen Kants eigene Ethik in Anwendung bringen will, und obgleich er die Romantik eigentlich nur als eine Richtung Kantischer Epigonen betrachtet, die mitgetroffen werden, wenn er Kant trifft, die sich sonst aber von Kants richtigen Gedanken so weit entfernt hätten, dass sie keiner erheblichen Polemik wert seien, glaube ich doch, dass es an mehreren Punkten mehr Licht über Benekes Verhalten zu Kant verbreitet haben würde, wenn Löwenberg Benekes Beziehung zur Romantik mit in seine Untersuchung hineingezogen hätte. Besonders die Ähnlichkeit zwischen Beneke und Schopenhauer ist geschichtlich interessant. Zugleich würde dies Beneke den Hintergrund verleihen, der ihm gebührt, um das Grosse sowohl seiner Lehre als seiner Persönlichkeit klar zum Vorschein zu bringen. Benekes Grösse wird sich als mit seiner Begrenzung eng zusammenhängend erweisen. In der Geschichte der deutschen Philosophie ist seine Ethik eigentlich die der englischen am nächsten stehende — selbst wegen der Breite ihrer Form. Beneke bildet das bedeutungsvolle Bindeglied zwischen der deutschen und der englischen Ethik, er hat es wie wenige andere verstanden, von beiden Seiten wertvolle Gedanken aufzunehmen, und er steht da als der erste Vertreter der rein positiven Ethik in Deutschland seit Kant. Es trug zu Benekes Grösse bei, dass seine Thätigkeit in jene Zeit fällt; es wurde seine Aufgabe, für die objektive, streng wissenschaftliche Betrachtung in der Philosophie einzutreten gegen die von den grossen Persönlichkeiten getragenen genialen Dichtungen, gegen die Kunst der Philosophie bei den Heroen der Romantik. Der Weg, den Beneke zeigte, wurde der Weg, den die vielen einschlagen mussten; die Einzelnen, die Grossen der Romantik, wagten es, den Himmel selbst zu stürmen; auch diesen Geringeren, wiewohl augenblicklich weniger Beachteten, die sich an der Erde halten und hier der Wissenschaft den Weg zu bahnen suchen, kommt aber auch eine Bedeutung zu. Schopenhauer nennt Beneke verächtlich „einen armen empirischen Teufel“, und doch ist es gerade dessen grosses Werk, dass er trotz Verhöhnung und Nichtachtung unerschütterlich daran festhielt, dass der Weg der Erfahrung in der Wissenschaft der einzige sichere ist. Den Weg, den jetzt alle Psychologen und Ethiker betreten, behauptete Beneke wider die herrschende, romantische Richtung der damaligen Zeit; seine unbestechliche Redlichkeit und Treue in diesem Kampfe verleihen seinen Werken ihr grosses geschichtliches Interesse und umgeben zugleich sein Leben mit einem tragischen Schimmer. In seinem Kampfe stand Beneke da als ein einsamer Mann, als Feind der mächtigen Hegelschen Schule, von Altenstein der venia legendi beraubt, von den Herbartianern des Plagiats bezichtigt, von Schopenhauer auf ungerechteste Weise verhöhnt. Während der Blütezeit des Hegelianismus erlitt er dasselbe Schicksal wie Schopenhauer; letzterer sah aber in seinem hohen Alter die Frucht seines Lebenswerkes reifen und genoss eines Weltrufes, während Beneke der einsame, unbeachtete Forscher blieb, der jedoch der Wissenschaft alles opferte und im

Glauben an das Recht seiner Sache unverdrossen weiter kämpfte, bis der Missmut schliesslich seine optimistische, arbeitsame Natur überwältigte. Wie Benekes Philosophie, besass auch seine Persönlichkeit die grosse Eigenschaft, dass es ihr nur auf die Sache, nie auf die Person ankam. Was in seiner Wissenschaft zum streng sachlichen Verfahren wurde, war schliesslich in seinem innersten Wesen begründet, in der Persönlichkeit, für die stets nur die Sache, nie aber sie selbst das Ziel war, und die sogar stets zu vermeiden suchte, was eigentümlich und persönlich sein könnte. Hier liegt nun auch seine Begrenzung; obschon wenige andere die individuellen Eigentümlichkeiten so kräftig verfochten haben wie gerade er, erhält seine nähere Entwickelung eben hierdurch ein abstraktes und unpersönliches Gepräge, und dies musste auch seiner Stellung zur Romantik seine Farbe geben. Seine Einseitigkeit in dieser Beziehung tritt am klarsten vielleicht in seiner Beurteilung J. G. Fichtes hervor (vgl. Gramzow S. 78—83); von Benekes Standpunkt aus erscheint Fichtes gewaltige Persönlichkeit als ein Usurpator, der in der Philosophie nur das: Sic volo, sic jubeo! seines eigenen Ich setzte. Er sah nicht, dass das Tiefinnerste dieser Persönlichkeit die Liebe zur Sache war, die Sache, die im eigentlichsten Sinne ein Teil der Persönlichkeit geworden war. So wie es ihm oft auch in seiner Polemik gegen Kant erging, zerbrach er die Schalen — und zwar gründlich, — liess mitunter aber die Kerne liegen. Trotz alledem wird Beneke aber noch bei weitem nicht hinlänglich geschätzt, und es ist deshalb jede Schrift über ihn mit Freuden zu begrüssen, die wie die vorliegende allen Parteien ihr Recht wiederfahren zu lassen sucht, denn gerade dies ist ganz im Sinne Benekes, und gerade hierdurch wird ihm am sichersten der Platz angewiesen, der ihm gebührt. Schliesslich erwähne ich nur zwei untergeordnete Punkte in Löwenbergs Schrift, die mir hier kritische Erinnerung zu verdienen scheinen, weil sie Kant betreffen. Kants spätere Stellung zum Eudaimonismus betrachtet Löwenberg als die eines Renegaten, der am leidenschaftlichsten bekämpft, was einst seine Überzeugung war (59). Diese Auffassung beruht auf ungenügender Kenntnis der interessanten Entwickelung der Kantischen Ethik, in welcher durch alle Stadien hindurch ein enger innerer Zusammenhang der Grundgedanken sich nachweisen lässt. Löwenberg hat, wie hervorgehoben, an vielen Punkten mit Recht Beneke kritisiert, ich möchte aber entschieden behaupten, dass Beneke in der Frage nach dem Verhalten des homo noumenon zur Kausalitätskategorie gegen Kant und Löwenberg (88—89) recht hat. Eine genauere Untersuchung von Benekes Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie ist eine Aufgabe, die an vielen Punkten grosses Interesse darbieten würde.

Kopenhagen. Anton Thomsen.

Boucher, M. Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie. Paris, F. Alcan. 1903.

Wenn eine Lehre dadurch an Richtigkeit gewinnen könnte dass man sie recht oft wiederholt und sie in recht vielen Schriften, behandelt, so müssten die Gespinnste des „Überraumes", der Nicht-Euklidischen Raumformen bereits zu dem sichersten Bestande unserer Erkenntnis gehören. Leider steht die grosse Zahl populärer und philosophischer Aufsätze (von den speziell mathematischen sehe ich natürlich ab) über die Pangeometrie nicht im Einklang mit der recht geringen Produktion neuer Gedanken, so dass man immer noch auf Gauss, Riemann und Helmholtz hinweisen muss als diejenigen, welche dem neuen Gebäude den philosophischen Grund zu geben versuchten. Zwar hat die Psychologie teilnehmend die gestellten Fragen angehört und scheinbar günstige Antwort gegeben; prüft man aber näher, so bemerkt man, dass sie es vorsichtig vermeidet, den wunden Punkt zu berühren, dass die Hauptentscheidung nicht in ihrer Macht steht. Sie erzählt uns sehr viel Schönes von den räumlichen Vorstellungen und deren Entstehung, aber nichts über den Raumbegriff, welcher der Geometrie zu Grunde liegt, sie beschreibt uns das

subjektive Erlebnis, verschweigt uns aber seinen objektiven Sinn. Daran thut sie recht. Der Mathematiker aber thäte unrecht, ihren Worten als einem Evangelium zu lauschen und sich der wahren und einzigen Schiedsrichterin, der Erkenntniskritik, hartnäckig zu entziehen. Fast gar nichts ist von seiten unserer Pangeometer gethan, was auf ein Bemühen schliessen liesse, mit der Philosophie in Berührung zu treten. Sie haben ihre eigene Philosophie, welche mit Kant in drei bis vier Sätzen fertig wird und das Wort „Erfahrung" hätschelt.

Die vorliegende Schrift zeigt das Bemühen, an diesem Verhältnis etwas zu ändern und die Bestrebungen Helmholtz' wieder aufzunehmen. Ich habe sie als das angesehen, was der Titel sagt: als einen Essai. Es ist kein in die Tiefe gehendes Werk, wenn wir auch mitunter treffliche, originale Gedanken auffinden. Man kann es als durchaus populär bezeichnen. Dadurch vermag es sich aber ein Verdienst um alle Philosophen zu erwerben, welche, mathematisch nicht übermässig geschult, gleichwohl gern einen Blick in die Gedankenwelt der modernen mathematischen Forschung werfen würden, um sich mit eigenem Verstande zu überzeugen, ob Kant durch die exakte Wissenschaft wirklich schon so weit überwunden ist, wie es manchmal den Anschein hat.

Der Hauptgegenstand der Schrift ist nach des Verfassers eigenen Worten die Darstellung und Verteidigung der mehrdimensionalen Geometrie. Die vierte Dimension vornehmlich dem Verständnis der Gebildeten näher zu bringen, damit wir in ihr eine Hypothese erkennen sollen, welche vielen anderen gleichberechtigt ist, das lässt sich der Verfasser mit grossem Eifer angelegen sein. Alles andere, die Behandlung der Zeit, Materie und Energie, ist daneben von keiner selbständigen Bedeutung, sondern nur Mittel zum Zweck. In mehreren Abschnitten führt uns der Verfasser durch die Grundlagen der Geometrie und Physik, immer den Blick auf das Ziel gerichtet, bei jeder Gelegenheit wird es uns gleichsam als eine Anwendung der vorgebrachten Gedanken gewiesen. In dem letzten Teile tritt dann die vierte Dimension in ihrem Verhältnis zur Geometrie und Natur in den Vordergrund. Hier finden wir die Darstellung einer Welt von zwei Dimensionen, welche Gauss zuerst erdacht, Helmholtz flüchtig skizziert hatte, ferner einen interessanten Versuch, Naturerscheinungen durch die Hypothese einer vierten Dimension zu „erklären"; einen Bericht über die bezüglichen mathematischen Forschungen, soweit sie wichtig sind, eine Anweisung, sich die ungewohnten Vorstellungen durch Mittel der Kombination anschaulich zu machen. Im Anhange befindet sich eine elementare, leicht fassliche Entwickelung der regulären Formen höherer Räume. Alles, wie schon erwähnt, in nicht allzu originaler Auffassung, sondern immer hübsch durchwoben von den Gedanken der Zeitgenossen, darum geeignet, ein Bild von der viel beachteten Lehre zu geben. Das Studium des Buches wird zur Kenntnis führen, wenn auch nicht immer zur Erkenntnis.

Es ist interessant, zu sehen, auf wie verschiedene Weise man die Pangeometrie zu verteidigen sucht. Die einen flüchten sich in den unbestimmten Bereich, welchen das Wort Erfahrung bezeichnet, andere wiederum erklären den Sinnen ihr Misstrauen, um sich zum mehrdimensionalen Raum erheben zu können So sehr sich beides zu widerstreben scheint, so sehr geht es doch Hand in Hand: die Erfahrung soll uns über die wirklich vorhandene Raumform aufklären, die Abstraktion die Möglichkeit verschiedener nahe legen. Auf diese Weise werden Geometrie und Physik in dasselbe Fach gezwungen. Unser Schriftsteller betont die ausgedehnte Macht des Verstandes gegenüber der armseligen Beschränktheit unserer Sinne. Durch sinnliche Wahrnehmung seien wir nicht auf Atome und Äther gestossen, der Verstand stelle Hypothesen auf, um die Naturvorgänge zu begreifen. Der Gesichtspunkt, nach dem wir die Hypothesen bilden, sei nicht immer der der Allgemeinheit und Widerspruchslosigkeit, sondern der der Bequemlichkeit. Hypothesen seien ja nie absolut sicher. Es ist indes fraglich, ob man sie alle für wesensgleich halten darf. Auch

die Grundgesetze unserer Physik könnte man in gewissem Sinne Hypothesen nennen, da das Experiment doch immer nur annähernde Richtigkeit zu erweisen vermag. Indem wir dieselben zu Gesetzen erheben, geben wir der Physik schon Form und Methode, erteilen wir ihr eine Aufgabe: alle merklichen Abweichungen auf andere Ursachen zurückzuführen.

Die Aufgabe der Philosophie ist es nach B., der Wissenschaft nachzugehen, damit sie sich nicht mit Vergeblichem abmüht und in Widerspruch mit sich selbst gerät. Was ist denn dies für eine Aufgabe, welche die Wissenschaft ihr zur Nachlese überlässt? Ich meine, dass gerade der philosophische Geist der Spekulation erst den Fortschritt der Wissenschaft möglich macht. Der Gedanke folgt nicht dem Experiment, sondern ordnet dasselbe an. So wahr jedes Instrument einem bestimmten Zwecke dient, so wahr leitet erst die Hypothese zur rechten Erfahrung.

Um die Auffassung der Pangeometer beurteilen zu können, ist es wichtig, sich über die Methode der mathematischen Naturwissenschaft klar zu werden. Denn sie sehen seit Gauss die Geometrie gar zu gern als einen Teil der Mechanik an. Darum geht auch B. auf die Methode der Physik ein, darum lesen wir neben Überraum auch Zeit, Materie, Energie im Titel des Werkes. Überall tritt dies Bestreben zu Tage. So heisst es an einer Stelle, eins der besten Mittel zur Erweiterung unserer Erkenntnis sei „de mettre en doute tout ce qui peut nous sembler limité, d'une manière arbitraire ou irrationelle, dans le domaine de nos connaissances". Ein merkwürdiger Einfall! Als ehemalige oder künftige Opfer dieses Zweifels werden aufgeführt die Permanenz der Gase, die Zahl der Aggregatzustände und — die Zahl der Dimensionen des Raumes. An einer anderen Stelle wird für die vierte Dimension aus demselben Grunde Anerkennung gefordert, wie für Atom- und Äthertheorie: weil sie ebenfalls ein bequemes Mittel zur Erklärung gewisser Naturerscheinungen sei.

B. hat sicherlich zu einem eingehenden Studium Kants keine rechte Anleitung gehabt. Er betrachtet ihn durch die bekannte Helmholtz-Brille, welche sich bei den Mathematikern immer noch grosser Beliebtheit erfreut. Kants Haupteinwurf gegen die Realität des Raumes sei der, dass er sonst Substanz oder Attribut sein müsse. Indessen sei die Definition der Substanz recht unklar und unvollständig. Hier hat vermutlich Stallos scharfsinnige Kritik Einfluss gehabt, welcher den Pangeometern Verdinglichung des Raumes vorwirft, so dass nunmehr alles entweder Raum oder Materie heissen müsse. (Man vgl. Stallo, die Begriffe und Theorieen der modernen Physik.) B. glaubt, sie wohl durch seinen Einwand abgethan zu haben.

Wenn sich B. durch Annahme der Realität des Raumes in Gegensatz zum „Idealismus" Kants stellt, so zeigt er leider nur mangelnde Kenntnis der Kantischen Philosophie. Kant verneint nicht die sinnliche Realität, sondern nur die übersinnliche. Immerhin ist dieser Irrtum für einen Anhänger der physiologischen Theorie erklärlich. Da heisst es, die Art unserer Raumvorstellung hänge von unserer Organisation ab, der Raum könne noch viele Eigenschaften besitzen, deren Kenntnis uns versagt ist. Hier haben wir in der That eine „Verdinglichung des Raumes". So muss man den Raum betrachten, um überhaupt zu der Frage zu kommen: Kann er nicht mehr als drei Dimensionen haben? Wie sollen wir aber dann seine weiteren Eigenschaften kennen lernen? Auf dem Wege der Abstraktion, antwortet B. Er gerät durch diesen Schluss in eine merkwürdige Lage: Er sieht den Raum als ein Unbekanntes an und will ihn dennoch ohne Erfahrung durch Abstraktion erforschen. Er beschreibt Gebiete, die er niemals durchwanderte. Da hilft auch der Einwand nicht, dass der vierdimensionale Raum nur eine Hypothese sein solle. Er konstruiert ihn vor, zeigt die Erzeugung der regulären Formen in ihm. Wie aus dem Quadrat durch Bewegung in der dritten Dimension der Würfel entsteht, so soll aus diesem durch Bewegung nach der vierten

Dimension der Körper a^4 hervorgehen. Allein durch Analogie mit dem dreidimensionalen Raume kommt er zur Kenntnis dieser Gesetzlichkeit. Wäre eine derartige Erweiterung bei etwas anderem, als dem Raume möglich, eine gänzliche Änderung des Wesens und dennoch ein völliger Einblick?

In der That ist ja das, was uns der Mathematiker liefert, kein neuer Raum, sondern die imaginäre Fortsetzung der Operationen der Konstruktion, welche sich nur analytisch, nicht anschaulich streng darstellen lässt. Die Gebilde höherer Räume sind nichts als Namen für gewisse analytische Ausdrücke, deren Berechtigung in der Analogie mit den analytischen Ausdrücken der Formen unseres Raumes zu suchen wäre. Riemann hat in seiner berühmten Abhandlung nicht den Überraum entdeckt, sondern nur die Bedingungen festgestellt, unter denen sich analytische Ausdrücke rein geometrisch deuten lassen. Die dadurch gelieferte Definition unseres Raumbegriffs ist das wahre Verdienst seiner Schrift.

Nun versucht allerdings B. in einem ganzen Kapitel die Brauchbarkeit der Hypothese der vierten Dimension darzuthun. Sie tritt ein als Ersatz für die Hypothese des Äthers, erklärt die Gravitation u. s. w. Man dürfe nicht einwenden, dass die vierte Dimension über die sinnliche Erfahrung hinausgehe. Unsere Sinne versagen uns auch jede Kenntnis des Äthers und der Atome, selbst des Magnetismus und der Elektricität; wollen wir sie deshalb aufgeben?

B. kennt die Lehre Newtons vom absoluten Raume. Er erwähnt, dass Kant die Notwendigkeit des absoluten Raumes zur Lösung des Symmetrieproblemes betonte. Gleichwohl ist er, wie viele andere, auf die wahre Bedeutung nicht gekommen. Der absolute Raum ist das, was Kant Form der Sinnlichkeit nennt: die Grundlage aller Naturwissenschaft und daher auch aller Hypothesenbildung. Atomtheorie, Ätherhypothese u. s. w. geben uns Vorstellungen im Raume und nicht über den Raum, wie die Hypothese der vierten Dimension. Die Physik muss als mathematische Lehre der Naturgesetzlichkeit unbedingt von der Geometrie getragen werden. Der Satz Kants, der Raum ist Grundlage aller Dinge als Erscheinungen (oder der sinnlichen Erfahrung), ist noch niemals widerlegt, wenn auch oft missverstanden worden. Räumliche und zeitliche Abgrenzung ist die Voraussetzung, unter der wir einen Gehalt an Empfindungen im Dinge vereinigen, Einheit und Einerleiheit des Raumes die Bedingung, unter der wir allein verschiedene Qualitäten auf dasselbe Ding zurückführen können. Es müsste doch ein merkwürdiges Ding sein, dieser unbekannte Raum ausser uns von beliebig vielen Dimensionen. Wenn unsere Organisation wirklich schuld ist, dass wir nicht mehr als drei Dimensionen anschauen können, verschuldet sie nicht noch mehr, vielleicht den Raum selbst? Soweit kommt B. nicht. Sogar die leidige Krümmung des Raumes, die er kürzer behandelt, als man gewohnt ist, wird dem Raume selbst, nicht unserer Organisation, zugeschoben.

Was ich im Vorigen gegen B. eingewandt habe, kann man fast bei jedem Buche wiederholen, was von mathematischer Seite über dieses Kapitel geschrieben wird. Noch bleibt mir übrig, auf einige Stellen aufmerksam zu machen, welche treffende Gedanken enthalten. B. zerstört den Glauben an einen Unterschied zwischen wissenschaftlicher und metaphysischer Hypothese. Jede Hypothese ist philosophisch. Allerdings kann man die Hypothesen noch in anderer Weise trennen. Das Verhältnis des Unendlichen zum Unbegrenzten scheint mir treffend gegeben zu sein. Das Unendliche mache erst das unbestimmt Grosse möglich, nicht umgekehrt. Nicht die Zahl, sondern Raum und Zeit bringen das Unendliche zum Ausdruck. Durch Teilung einer Strecke komme man nie zum Unendlichkleinen, sondern allein durch stetige Bewegung eines Punktes. Stetigkeit und Unendlichkeit sind also in ihrer Gegenseitigkeit erkannt worden. Kleinere Ungenauigkeiten des Kapitels über Stetigkeit und Unendlichkeit will ich übergehen. Angeführt werden muss aber, dass er die erste Anti-

nomie Kants mit der Unendlichkeit von Raum und Zeit zusammenbringt, während sie nur die raum-zeitliche Ausdehnung der Welt betrifft.

Die Darstellung besitzt alle Vorzüge, welche man französischen Büchern mit Recht nachrühmt. Das Buch kann zum Studium einer modernen mathematischen Richtung nur empfohlen werden und ist auch geeignet, dem Philosophen die Notwendigkeit eines solchen Studiums zu beweisen. Denn der Verfasser hat seine Ausführungen nicht nur für den Verstand, sondern auch für das Gemüt berechnet. Seine Einleitung schliesst mit einem fast poetischen Lobe zu Gunsten des Überraumes, welcher uns die Möglichkeit anderer Existenzbedingungen vor Augen führen und zu einer höheren Auffassung des Weltalls erheben soll. An ihm beweise die Vernunft, dass sie wirklich von etwas anderem sei, als die Materie, da sie von ihr den Sinnen zum Trotz abstrahieren könne. Es liegt ja sehr nahe, auf eine nach der Meinung des Verfassers geradezu kopernikanische Idee eine neue Weltanschauung zu gründen. Das klassische Beispiel giebt der immer noch nicht überwundene Materialismus.

Das aber muss für den Philosophen eine Mahnung sein, an den kritischen Forschungen über die Grundlagen der Geometrie nicht vorbeizugehen als einem Spezialgebiet, sondern in ihren Ergebnissen die weitgehende Bedeutung zu erfassen, welche sich in die praktische Philosophie erstrecken kann, und den Gefahren einer falschen Überzeugung bei Zeiten entgegenzutreten.

Magdeburg. Dr. W. Reinecke.

Duboc, Dr. J. und **Wiegler, P.** Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. (Das deutsche Jahrhundert in Einzelschriften.) Berlin, Schneider 1901.

Nichts ist für Kants historische und aktuelle Bedeutung bezeichnender, als dass die Verfasser vorliegender Schrift, in deren Augen Kant eigentlich nur „ein kleinbürgerlicher und gedrückter Mensch“ war (S. 334), in ihrer Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrh. von circa 150 Seiten der Darstellung Kantischer Lehren 22 Seiten gewidmet haben. Die Schrift ist ein Versuch, die philosophischen Richtungen des vergangenen Jahrhunderts (die ziemlich willkürlich und unübersichtlich gruppiert werden) aus den subjektiven Stimmungen ihrer Träger heraus zu entwickeln; sie dokumentiert sich damit als ein Erzeugnis der Nietzscheschen Schule. Aber sie vergisst, dass die gewissenhafte Durchführung des Gedankens, die Systeme als Ausdruck persönlicher Instinkte und geheimster Gefühle zu begreifen, weit schwerer ist, als eine sachliche Darlegung ihrer Lehren. Speziell für Kant hatte Gaultier in seinem (Kantstudien, VII, S. 460 ff. besprochenen) Buche: De Kant à Nietzsche diese rein philosophie-psychologische Methode geistreich anzuwenden versucht, und die Grundauffassung unserer Schrift stimmt denn auch im Wesentlichen mit derjenigen des hochbewunderten Franzosen (S. 331) überein. Das Leitmotiv dieser Auffassung lautet: „Es ist ein unheilbarer Bruch in ihm. Mit grossem Ernst schwört er der Erkenntnis ab, weil sein Lebenstrieb es will, der des Christentums bedarf. Von da an ist er ein Rechtfertiger, kein Befreier“ (S. 332). Dass unter dieser psychologischen Perspektive die logische und thatsächliche Darstellung nicht sehr exakt ausfällt, ist begreiflich. Bis in den Stil und die Nachlässigkeit der Drucklegung hinein erstreckt sich der Mangel an genügender Ehrfurcht vor dem Stoff und der Aufgabe. Ich hebe ein paar Beispiele heraus, S. 321: 1803 Schwächung der Sehkraft; körperlicher Vorfall (Verfall); S. 323: von 1792 (1762) an beunruhigen ihn die Probleme der eigentlichen Metaphysik; S. 325: wird Natorp in Natory verunstaltet, ebenda Liebmann, Zur Analysis der Wichtigkeit (Wirklichkeit) aufgeführt; S. 337: wird der Schluss des dritten Absatzes durch ein ausgelassenes „in“ völlig unverständlich. Von den „Träumen eines Geistersehers“ heisst es: „Dieser Teil von Kants philosophischem Werk ist darum bedeutsam, weil seine stilistische Gewandheit nachher sich verringert hat“ (S. 325). Die gleiche flüchtige Be-

handlung kehrt in den übrigen Partien des Buches wieder. Selbst Nietzsche, dessen Weltanschauung die Verfasser am meisten anspricht, wird in seiner Entwicklung völlig verkannt, wenn uns auch hier wieder die Legende von den „plötzlichen Überwindungen" vorgesetzt wird (S. 446). Kein Reichtum pointierter Ausdrücke (vom heldischsten Zertrümmerer des Absoluten, S. 414 und ähnliches) vermag den Mangel gründlicher Vertiefung aufzuwiegen.

Leipzig. Raoul Richter.

Erdmann, B. Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle a. S., Niemeyer 1904. V und 144 S.

Die Erdmannschen Untersuchungen über die Prolegomen gehen bis in das Jahr 1878 zurück. Aus diesem Jahr stammt Erdmanns Ausgabe der Prolegomena, in deren Einleitung er seine bekannte Hypothese einer zweifachen Redaktion der kleinen Schrift auseinandersetzte und begründete. Diese Hypothese aufs Neue einer umsichtigen Prüfung zu unterwerfen, wurde E. durch das umfangreiche Material veranlasst, das die neue Kantausgabe der Berliner Akademie, namentlich die Reickesche Sammlung des Briefwechsels zu Tage förderte, zumal da für ihn, als den Herausgeber der Kritik der reinen Vernunft, wie der Prolegomenen, die eingehende Durcharbeitung dieses Materials so wie so geboten war. Das Resultat dieser Prüfung ist die vorliegende Schrift. Sie ist zugleich als eine ausführliche Ergänzung der kurzen Angaben in Erdmanns Einleitung zu den Prolegomenen der Akademie-Ausgabe zu betrachten.

Nach E. hat Kant zuerst und zwar sehr bald nach dem Abschluss der Kritik d. r. V. sich mit dem Plan getragen, einen populären Auszug, „für Laien bestimmt" (Hamann), zu veranstalten. Als Charakteristikum dieser geplanten Bearbeitung finden wir die Äusserung (Fragment eines Briefes an M Herz, nach Reicke nach dem 11. Mai 1781 geschrieben), es solle in ihr eine Darstellung der Antinomieen an den Anfang des Ganzen gestellt werden — als desjenigen Punktes, der am ersten geeignet sei, die Notwendigkeit der kritischen Untersuchung ins Licht zu setzen. Wir müssen dann annehmen, dass Kant diesen Plan aufgegeben hat, ohne zu seiner Verwirklichung Schritte gethan zu haben. Dagegen erfahren wir, dass Kant im August 1781 an einem Auszug aus der Kritik arbeitet, der nicht mehr als populäre Bearbeitung bezeichnet wird, von dem wir auch anzunehmen haben, dass seine Darstellung die Reihenfolge der Abschnitte beibehält, wie sie in der Kritik gegeben ist. (Brief Hamanns an Hartknoch vom 14., an Herder vom 15. Sept., Hartknochs an Kant vom 19. Nov. 1781. Wenn Hamann an denselben Stellen von einem „Lesebuch der Metaphysik" spricht, an dem Kant zugleich arbeite, so wird dies von E. zweifellos mit Recht auf ein Missverständnis zurückgeführt.) Was den Zweck des Auszugs angeht, so ist er bezeichnet durch die Absicht Kants, zur Aufstellung der ihm selbst aufgefallenen „Dunkelheiten" an verschiedenen Stellen seines Hauptwerks, die durch eine gewisse „Weitläufigkeit" des Plans, wie der Darstellung veranlasst sind, etwas beizutragen (Vorrede der Prolegomena) — m. a. W. er soll durch eine möglichst klare Herausarbeitung der leitenden Fragestellung und des führenden Fadens der Untersuchung die Lektüre der Kritik — nicht entbehrlich machen, sondern erleichtern. Auch damit ist zur Genüge der Unterschied des hier besprochenen Auszugs von der vorher geplanten populären Bearbeitung bezeichnet, nicht für „Laien", sondern für die berufenen Leser der Kritik ist der erstere bestimmt. E. nimmt als wahrscheinlich an, dass die äussere Veranlassung zu jenem Entschluss Kants in der Aufnahme zu suchen ist, die die Kritik d. r. V. in der näheren Umgebung des Philosophen gefunden hatte, neben Hamann, M. Herz, Mendelssohn will E. hier auch namentlich Kraus genannt wissen (im 7. Abschnitt der Schrift, S. 111—120). Es ist ferner als sicher zu betrachten, dass der geplante Auszug nicht nur geplant, sondern jedenfalls zum grössten Teil auch niedergeschrieben worden ist. Durch das Erscheinen der Garve-Federschen

Recension aber ist Kant im Januar 1782 nach E. noch einmal veranlasst worden, das Manuskript durch Einschiebungen zu verändern, die gegen die Einwände und Missverständnisse gerichtet sind, und als das Endergebnis dieser Redaktion haben wir unsere Prolegomena zu betrachten.

Soweit die Erdmannsche Theorie, die gegenüber ihrer ersten Veröffentlichung von 1878 in der vorliegenden Schrift eine erheblich ausführlichere Darstellung und umfassendere Begründung erfahren hat. Im Besonderen ist ein Abschnitt eingefügt worden (No. 6), der auch an der Hand späterer Briefstellen von und über Kant, soweit sie sich auf die Prolegomenen beziehen (E. hatte 1878 geschlossen mit dem Brief Hamanns vom 21. April 1782, in dem die Schrift zuerst mit ihrem vollen Titel genannt wird), die Theorie einer Prüfung unterwirft und nicht unwesentliche Bestätigungen bringt.

Nicht übergehen möchte ich den „Anhang", den E. der Schrift beigegeben hat. Auf Grund seiner Theorie hatte E. bekanntlich in seiner damaligen Ausgabe der Prolegomenen die Bestandteile des ursprünglichen Auszugs von den polemischen Zusätzen aus Anlass der Göttinger Recension zu trennen gesucht. Dies Ergebnis der damaligen Veröffentlichung wird hier mit Rücksicht auf die ersten 5 Paragraphen einer Revision unterworfen. Nach seiner früheren Ansicht hatte E. die vollständigen § 1 und 2, § 4 mit Ausnahme des 3. und 8. Absatzes und § 5 mit Ausnahme der Absätze 3 und 4 der ursprünglichen Redaktion zugewiesen. Nach der neuen Untersuchung ist von § 4 auch der mit dem 3. zusammengehörige 2. Absatz spätere Zugabe — beide sollen im Gegensatz zu Hume die synthetische Natur der mathematischen Sätze feststellen —, der § 5 dagegen ist als einheitliches Ganzes zu betrachten, demnach einschliesslich der in ihm enthaltenen Polemik gegen Hume dem ursprünglichen Auszug zuzuweisen.

Vor allen Dingen hat E. seine Aufmerksamkeit dem § 4 zugewandt, der für jeden kundigen Leser eine crux darstellt. Ohne sich näher auf Hypothesen einzulassen, wie die hier herrschende Verwirrung zu Stande gekommen ist, stellt E fest, dass der 1., wie der nach Form und Inhalt direkt sich anschliessende 7. und 9. Absatz die Beantwortung der in der Überschrift des § 4 gestellten Frage „Ist überall Metaphysik möglich?" enthalten, Absatz 4—6 dagegen unzweideutig Fortsetzung und Schluss des § 2 bilden mit dem Nachweis der synthethischen Natur der metaphysischen Sätze; Absatz 2, 3 und 8 sind wie gesagt Zusatz aus Anlass der Göttinger Recension. (Mit dieser Analyse ist zugleich den Thatsachen Rechnung getragen, auf welche Vaihinger in seinem Aufsatz über die Blattversetzung im Jahre 1879 hingewiesen hatte).[1]) Näher auf die Begründung dieser Resultate einzugehen, würde zu weit führen; ich muss in dieser Hinsicht auf die äusserst klaren Ausführungen der Schrift selbst verweisen, deren Verfasser sich mit dieser Darstellung in der That um das Verständnis der Prolegomena ein sehr schätzbares Verdienst erworben hat.

Nur hingewiesen sei endlich auch auf die Analyse der Überschrift der §§ 4 und 5. Beide sind bekanntlich als „allgemeine Frage" der Prolegomenen überschrieben, die aber in § 4 näher präcisiert wird in der Form „Ist überall Metaphysik möglich?", während es in § 5 heisst: „Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?" Nach E. schliesst die 2. Frage unmittelbar an die des (vervollständigten) § 2 an, während die Untersuchung des § 4 darauf abzielt, Metaphysik von Naturwissenschaft und Mathematik zu trennen und die verschiedene Behandlung beider zu rechtfertigen: Die Wirklichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori in Mathematik und Naturwissenschaft erlaubt uns die Frage nach der Möglichkeit überhaupt zu stellen — eine Frage, die die Metaphysik mitbetrifft.

E. v. Aster.

---

[1]) Vgl. die weiteren Ausführungen von Vaihinger im vorigen Bande der KSt., S. 539—544.

v. Aster, E. Dr. Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V. Separatdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie, XVI. Bd., Heft 2, S. 218—251 und Heft 3, S. 334—366. 1903 (Münchener Dissertation).

Die Analogien der Erfahrung darf man wohl als die bedeutsamsten unter den Grundsätzen des reinen Verstandes ansprechen. Sie einer besonderen Untersuchung zu würdigen, rechtfertigt sich also von selbst. Und wir dürfen sagen, dass von Aster diese Untersuchung durch Aufdeckung der mannigfachen Elemente und Faktoren, die in der Kantischen Beweisführung wirksam sind, in anerkennenswerter Weise geleistet hat. Besonders dankenswert ist der Nachweis des Zusammenhanges der Analogien mit der ihnen vorangehenden Gedankenführung der Kantischen Vernunftkritik: einerseits der transscendentalen Ästhetik, andererseits der Kategorien-Analytik, die beide für die Analogien die wichtigsten Beweisstücke liefern. Da der masslosen Überschätzung der transscendentalen Ästhetik durch Schopenhauer eine fast ebenso grosse Unterschätzung gefolgt war, so ist der besondere Hinweis darauf, dass die transscendentale Ästhetik im eigentlichen Sinne doch für die Analytik die condicio sine qua non war, und dass gerade der Centralbegriff von Kants Kritizismus, der Begriff der Synthesis ohne jene Vorarbeit seine fundamentale logische Wirksamkeit nicht hätte entfalten können, entschieden sehr wichtig. Wir glauben, dass es von Aster gelungen ist, diesen Nachweis recht geschickt zu erbringen, indem er beständig die in der Beweisführung der Analogien enthaltenen transscendental-ästhetischen Beweisstücke sorgfältig herausarbeitet und in ihrer Bedeutung und Verwendung für die Beweise selbst verfolgt, wie auch deren logische Bestimmtheit durch die Kontinuität der Analytik-Entwickelung klar und deutlich herausgestellt wird. Wir sehen so, dass die auf die Möglichkeit der Erfahrung tendierende Gedankenführung, die mit der transscendentalen Ästhetik anhebt und in der Analytik der Begriffe ihre bedeutsamste und wirkungsvollste Tiefe erreicht, dann in den Grundsätzen gipfelt und insbesondere in den Analogien ihre wirksamste Zuspitzung auf das Erfahrungsproblem erfährt.

Soweit von Aster diese Analyse rein historisch im Anschluss an das ihm in der Vernunftkritik vorliegende Material vollzieht, hat sie meine vollste Anerkennung. Soweit sie sich jedoch mit mehr systematischen Ausführungen des Verfassers verbindet, kann ich einige Bedenken nicht unterdrücken.

Seine Aufgabe, — um nun kurz noch seinen methodischen Gedankengang zu skizzieren, — löst er, indem er zuerst die Aufgabe der Erkenntnistheorie überhaupt umschreibt. Wenn er dabei ausgeht von der Frage: „Ist die Welt wirklich so, wie wir sie in der Wissenschaft denken?“, dann fortschreitet zu der Bestimmung: „wenn wir fragen, ob zwei Dinge übereinstimmen, so müssen wir sie vergleichen können. Die Welt aber, wie sie wirklich ist, und die Welt, wie wir sie denken, können wir nicht vergleichen; denn soweit wir die Welt, wie sie wirklich ist, kennen, ist sie eben die Welt, wie wir sie denken“, so haben wir in diesem Gedankengang in der That eine recht glückliche Präcisierung des erkenntnistheoretischen Problems zu sehen. Denn nun sind wir vor die Frage gestellt: Haben wir die Welt so zu denken, wie wir sie denken? Leider aber schillert gerade in dieser Kardinalfrage eine gewisse Unbestimmtheit des Verfassers zwischen der quaestio facti und der quaestio juris hinüber und herüber. Denn es ist leider nicht streng genug unterschieden zwischen der Frage: „Müssen wir die Welt so denken, wie wir sie thatsächlich denken?“ (die einfach analytisch zu lösen wäre) und der anderen, kritischen: „Sind wir dazu berechtigt?“ Es kann nicht ausbleiben, dass diese Unbestimmtheit auch auf die weitere Untersuchung ihren Einfluss mehrfach geltend macht. Zwar ist sie im Grunde schon bei der näheren Bestimmung der synthetischen Urteile, deren Charakter am Wesen der mathematischen Sätze im Sinne Kants erörtert wird, glücklich vermieden,

denn deren Unterscheidung von den analytischen beruht in letzter Linie ja doch auch auf der Unterscheidung der juridischen von der faktischen, der kritischen von der genetischen Fragestellung Weniger glücklich aber ist der Verfasser um diese nicht ungefährliche Problemklippe herumgelangt, dort, wo er „die Denknotwendigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes“ nach jener Erörterung von „Kants Lösung der gestellten Frage in Betreff der mathematischen Sätze“ behandelt, indem er — den Unterschied in der Beweisführung aufhebend — in gleicher Weise „beide auf eine unmittelbar erlebte Notwendigkeit stützen“ will, und plötzlich der Erkenntnistheorie ihren Ort in der „psychologischen Analyse“, allerdings — darauf müssen wir mit besonderem Nachdruck hinweisen — nicht im Sinne der empirischen, sondern im Sinne einer Transscendentalpsychologie anweist. So vermag er auch durch begrifflich scharfe Unterscheidung die bekannten Missverständnisse und Einwände empirisch-psychologischer Art, wie sie gegen die für ihn als „Grundlage des Beweises der Analogien“ in Betracht kommende transscendentale Ästhetik erhoben worden sind, fein und treffend abzuthun, obwohl das transscendentale Wertverhältnis von Raum und Zeit selbst für den Zusammenhang des kritischen Systems m. E. nicht recht befriedigend entschieden ist.

Auf einem so verhältnismässig breiten Fundament erhebt sich nun die Untersuchung über Wirklichkeitserkenntnis überhaupt und Erfahrung in ihrem Verhältnis zu einander, sowie über den Begriff des Gegenstandes. Wir erhalten durchweg eine scharfsinnige Analyse der Kantischen Darlegungen, auf die wir im Einzelnen leider nicht näher eingehen können. Als besonders wertvoll möchte ich nur noch von Asters Versuch, fünf Bedeutungen des Gegenstandsbegriffs bei Kant herauszuarbeiten, hervorheben, der, sei es auch zwecks Auseinandersetzung, entschieden Beachtung verdient und für das Verständnis mannigfach aufklärend und fruchtbar ist. Die Bedeutung dieser Untersuchung für das Ganze der Analytik ist fraglos und wird vom Verfasser selbst augenscheinlich gemacht, wenn man auch im Einzelnen seiner Ausführungen einerseits über das Verhältnis von Kategorien und Grundsätzen, wie andererseits namentlich über den Schematismus schwerlich durchgängig zustimmen darf.

„Die Beweise der einzelnen Analogien“ nehmen nun nach der Aufdeckung ihrer Prämissen einen verhältnismässig geringen Raum (ungefähr ein Fünftel der ganzen Abhandlung) ein. Die Funktion der Synthesis wird mit Recht an ihre Spitze gestellt: „1. Alle Gegenstände müssen notwendige Einheiten eines Mannigfaltigen sein. 2. Diesen Gegenständen muss, damit sie Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind, jederzeit eine Stelle in Raum und Zeit angewiesen werden können.“ Diese für die Grundsätze überhaupt notwendigen Forderungen werden nun im besonderen in ihrer Verwirklichung durch die Analogien aufgezeigt. Dabei wird die transscendentale Bedeutung der Zeit für die Beweise entschieden in das rechte Licht gerückt. Von Aster schliesst sich hier recht eng an Stadler an, nimmt auch für seine eigene Argumentation dessen bekannte Berufung auf den Raum zu Hilfe. Aber gerade diese scheint mir, so wichtig und so richtig sie in mancher Hinsicht auch sein mag, doch einer nicht unerheblichen Einschränkung bedürftig. Eine Erinnerung an Lotze wäre hier vielleicht angebracht gewesen.

Zum Schluss möchte ich als wesentlich auch noch Eines nicht unerwähnt lassen: Von Aster weist m. E. zutreffend darauf hin, dass zwischen der zweiten und dritten Analogie unter einander ein innigerer Zusammenhang besteht, als zwischen ihnen und der ersten.

Wir konnten hier natürlich nur kurz Dr. von Asters Ausführungen skizzieren und mussten deshalb eine genauere Bekanntschaft und Gegenwärtigkeit der Vernunftkritik in viel höherem Masse voraussetzen, als der Verfasser selbst es zu thun brauchte. Trotz mancherlei, gelegentlich angedeuteten Einwendungen erscheint uns von Asters Untersuchung doch

als eine nicht unerhebliche Klärung und wertvolle Förderung des von ihm behandelten Problems.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Schrader, Ernst, Dr. Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils. (Habilitationsschrift der techn. Hochschule zu Darmstadt.) Leipzig, Joh. Ambr. Barth. 1903. 98 S.

Die unabhängig von logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten geführte psychologische Analyse des Urteils hat in der Psychologie bisher eine sehr geringe Bearbeitung gefunden — mit Rücksicht hierauf ist daher die Sch.sche Schrift sehr zu begrüssen. Sie ist eine Grundlegung, d. h. es sollen nur die elementaren psychischen Thatsachen zur Darstellung gebracht werden, die zur Erklärung der einfachsten sprachlichen Urteile nötig sind. Das ganze 1. Kapitel, „Beiträge zur psychologischen Methodenlehre" betitelt, hat freilich mit dem Urteil selbst wenig zu thun; der Verfasser verteidigt hier die Möglichkeit einer psychologischen Beobachtung, namentlich gegen die bekannten Einwände von Comte und Brentano. Seine Ausführungen sind im Einzelnen zweifellos oft treffend und dankenswert, ich halte mich jedoch mit ihrer Wiedergabe nicht auf, um dem Kernpunkt der Schrift einige Worte zu widmen.

Das eigentliche Problem stellt Sch. im Anschluss an ein von ihm gewähltes Beispiel. „Eines Tages ging ich am Ufer eines Flusses spazieren. Am gegenüberliegenden Ufer erblickte ich eine Person, welche ich anfangs für eine Dame in einem gelblich-grauen Kleide hielt. . . . Darauf sah ich jedoch, dass die Person eine Karre schob. Nun erkannte ich, dass es ein Arbeitsmann war, der eine Schürze der betr. Farbe trug." Einen Fall, wie diesen, pflegen wir nach Sch. dahin zu interpretieren, dass die Auffassung der Person als einer Dame, die „Vorstellung Dame" falsch gewesen sei, und zwar stellte sie sich als falsch heraus durch den später gewonnenen Eindruck des Karrenschiebens Das Wahr- oder Falschsein aber ist das Charakteristikum des Urteils. Also haben wir in der betr. Beobachtung ein Urteil und zwar nach dem Verf. ein sehr elementares Urteil vor uns. Ausgehend von dem m. M. n. sehr richtigen Gesichtspunkt, dass für die Erklärung des Urteils in erster Linie wichtig ist eine Analyse des „für falsch erklärens", stellt nun Sch. die Frage: Wodurch unterscheidet sich die falsche Vorstellung der Dame in jenem Beispiel von einer richtigen Vorstellung, z. B. der des Tisches hier vor mir? Was macht für mein Bewusstsein jene Vorstellung zur falschen, im Gegensatz zu dieser?

Zur Beantwortung der Frage werden die Erlebnisse in dem erwähnten Beispiel einzeln vorgenommen. Einmal, meint der Verf., haben wir die Vorstellung „Dame", dann die des Karrenschiebens, die von der des Arbeitsmannes gefolgt wird. In den Vorstellungen selbst liegt das gesuchte Moment nicht, ebensowenig in dem Bewusstseinszustand des Glaubens, der die falsche Vorstellung nicht minder begleitet, wie die richtige — solange ich sie zu sehen glaube, halte ich die Dame für ebenso wirklich, wie den Tisch vor mir. Dagegen findet nun Sch. das Charakteristische in der Beziehung und zwar genauer in dem, was er die negative Beziehung der Vorstellungen nennt. Dieselbe äussert sich darin, dass von der Vorstellung „Dame" ein Teil verschwindet und die Vorstellung des karreschiebenden Arbeitsmannes als Ganzes an ihre Stelle tritt. Verstehe ich den Verf. recht, so sieht er in dieser negativen Beziehung das einfachste Phänomen des Urteils.

Ich verstehe in dieser Analyse zunächst nicht ganz, was es heissen soll, die Vorstellung „Dame" sei ursprünglich vorhanden und werde durch jene andere abgelöst. Ist in der That das Wahrnehmungsbild einer Dame gegeben, um sich nachher in das eines Arbeitsmannes zu verwandeln? Sch. scheint dieser Meinung zu sein, zumal da er von einem nachher in Wegfall kommenden Teil dieses Wahrnehmungsbildes spricht — doch wohl demjenigen Teil, der das Wahrnehmungsbild der Dame von dem des Arbeitsmannes unterscheidet. Aber es ist zunächst entschieden nicht be-

wiesen, dass notwendigerweise, wenn ich einen entfernten Gegenstand als Dame erkenne, auch das Wahrnehmungsbild einer Dame an der betr. Stelle vorhanden sein müsse. M. a. W. die Frage, die zunächst eine genauere Diskussion verlangt, ist diese: Was liegt eigentlich vor, wenn wir einen bestimmten vorgefundenen Inhalt als dies oder jenes erkennen oder was schliesslich auf dasselbe herauskommen dürfte, so oder so benennen? Diese Frage scheint mir in dem Sch.schen Buch nicht genügend berücksichtigt zu sein.

Am Schluss weist der Verf. die Ansicht zurück, als liege im Urteil noch das Erlebnis einer besonderen psychischen Aktivität.

Schöneberg bei Berlin. v. Aster.

Marcus, Ernst. Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Herford, Verlag von W. Menckhoff, 1902. XII u. 181 S.

Die Lehre Kants und im Besonderen die Kritik der reinen Vernunft ist für den Verf. ein Werk ausserordentlicher Bedeutung. Sie ist nichts mehr und nichts weniger, als eine Wissenschaft für sich, deren Resultate ebenso sicher begründet sind, wie diejenigen der Mathematik. Dies gegenüber den tastenden und irrenden Interpretationskünsten der heutigen Kantianer, vor allem derer, die Widersprüche in den Worten Kants finden zu müssen glauben, nachzuweisen und zugleich den Sinn dieser bisher nicht genügend gewürdigten Wissenschaft ans Licht zu ziehen, ist die Aufgabe des Buches. Der Verf. geht dabei nicht als Interpret der Sätze Kants, sondern in selbständiger Behandlung der Probleme vor, die nur mit beständigen Hinweisen auf die Kritik der reinen Vernunft durchsetzt ist; der II. Teil (S. 127—181) ist dann speziell dem Nachweis der Übereinstimmung des Vorgetragenen mit Kant in einzelnen näher bezeichneten Punkten gewidmet.

Die Grundthatsache, von der Kant ausgeht, ist nach M. das Vorhandensein von apodiktisch zuverlässigen und von uns als notwendig richtig angesehenen Sätzen, die nicht nur über die gegenwärtige, sondern auch über die künftige und vergangene Natur, genauer über den Zusammenhang, die „Organisation" der Vorgänge in dieser Natur etwas aussagen. Die systematisch vollständige Aufstellung dieser Sätze und der in ihnen enthaltenen Kategorien ist die erste, die systematische Aufgabe der Kritik. Auf diese Thatsache aber gründet Kant nach M. 2 Probleme, deren erstes lautet: „Wie ist es möglich, dass ich jene apriorischen Sätze als notwendig richtig ansehe, derart, dass es mir unmöglich ist, mir ihre Unrichtigkeit in irgendwie fassbarer Form auch nur vorzustellen?" (S. 11) Mit Recht bezeichnet der Verf. dies Problem als das eigentlich kritische und seine Lösung als die kritische Aufgabe Kants. Auch der Kernpunkt dieser Lösung selbst wird von M. in klarer, zutreffender und ansprechender Form in den zwei Sätzen wiedergegeben: „Es lässt sich unmittelbar einsehen (evident beweisen), dass jene sog. Apriorica von allen Gegenständen, die wir auch immer kennen lernen mögen, stets bestätigt, und dass sie niemals widerlegt werden können, weil sich einsehen (bezw. beweisen) lässt, dass diese ihre objektive Giltigkeit die Voraussetzung der Erkennbarkeit von Gegenständen ist." (S. 13.)

Was jene Apriorica selbst angeht, so glaubt sie der Verf. zusammenfassen zu können in das eine „Gesetz von der Erhaltung des dynamischen Charakters": Jede Realität muss ihrem einmal bethätigten dynamischen Charakter treu bleiben. Ist z. B. festgestellt, dass Wasserstoff und Sauerstoff sich zu Wasser verbinden, so darf aus ihrem Zusammensein nicht ein andres Mal Gold sich ergeben. Dass in der That ohne die Giltigkeit dieses Satzes eine Erfahrung, ein Wissen, ja auch nur ein Wiedererkennen und -finden des einmal wahrgenommenen Gegenstandes unmöglich wäre, leuchtet ohne Weiteres ein und wird von M. auch an speziellen Beispielen illustriert. Ist aber der Satz eine Bedingung der Erfahrung, so kann er durch keine Erfahrung an Gegenständen widerlegt werden, d h. er gilt für alle Gegenstände, von denen wir Erfahrung ge-

winnen können. Unter Erfahrung ist dabei, wie M. besonders hervorhebt, nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch jede vulgäre Erfahrung zu verstehen. — Dass diese Auseinandersetzungen den Sinn von Kants kritischem Problem im Wesentlichen treffend wiedergeben, und dass sie dies im Einzelnen vielfach in recht glücklicher und klarer Form thun, ist m. E. n. wohl zuzugeben, dass sie aber etwas so ungemein Neues enthalten, wie es nach den Ansprüchen und polemischen Äusserungen des Verf. fast den Anschein gewinnt, vermag ich auch bezüglich des Gesetzes der Erhaltung des dynamischen Charakters nicht einzusehen.

Im folgenden Paragraphen werden Kants drei Analogien der Erfahrung aus dem erwähnten Gesetz abgeleitet. Das Substanzgesetz wird dabei dahin interpretiert, dass jede Sinneserscheinung, die in den Erfahrungszusammenhang soll eingeordnet werden können, zu einem bestimmten empirischen Raum gehören und an ihm haften müsse. Diese Behauptung halte ich für sachlich sehr bedenklich, insofern sie jede Psychologie ohne physiologisches Material schlechtweg für unmöglich erklären würde. Damit würde sich freilich vielleicht auch Kant einverstanden erklären, indessen finde ich andererseits bei Kant weder in der Formulierung der ersten Analogie, noch in ihrem Beweis eine Bezugnahme auf den Raum, vielmehr stützt sich der letzte auf das Vorhandensein der Zeit, im Besonderen der Beharrlichkeit der Zeit, Dinge, von denen in den hierher gehörigen Ausführungen von M. gar nicht die Rede ist. Das Kausalgesetz erscheint im Wesentlichen in derselben Form, wie bei Kant, das Gesetz der Wechselwirkung wird darauf gegründet, dass kein Zustand einer Substanz von selbst wechseln könne — nach der 2. Analogie — daher an jeder solchen Veränderung mindestens zwei Substanzen beteiligt sein oder in Gemeinschaft stehen müssen. Diese drei Gesetze enthalten, wie M. sich ausdrückt, das Minimum und zugleich das zureichende Maximum der Regeln, die eine Realität beobachten muss, um Erfahrungsobjekt zu werden.

Erst an dieser Stelle werden von M. die Anschauungsformen Raum und Zeit in die Betrachtung eingeführt. Die Begründung ist diese: Die in den erwähnten Grundsätzen gegebenen Kategorien enthalten eine bestimmte Regelmässigkeit der Naturthatsachen. Diese Regelmässigkeit aber kann nur von uns erkannt werden, wenn den gegebenen sinnlichen Erscheinungen, den Thatsachen der Natur selbst eine gewisse Ordnung, eine sinnliche Form zukommt. So erkennen wir, dass das logisch-kategoriale Verhältnis der Ursache und Wirkung auf zwei Thatsachen Anwendung finden kann, daran, dass diese Thatsachen zeitlich aufeinander folgen, also an ihrem Verhältnis zu der sinnlichen Form, der Zeit. Dass gerade Raum und Zeit diese Formen, die „Voraussetzungen der Wahrnehmbarkeit des regelmässigen Verhaltens der Objekte“ sind, steht als Thatsache fest, doch lässt es sich keineswegs logisch beweisen, dass nur diese Formen als solche denkbar sind. — Als Moment in der Begründung des Schematismus, in seiner logischen Angliederung an die vorhergehenden Teile der Kritik scheinen mir diese Ausführungen namentlich interessant zu sein. Verwirrend wirkt es, dass die Formulierung der Grundsätze bei M. der Lehre von Raum und Zeit voraufgeht; so wie sie dastehen, setzen die Analogien bereits Raum und Zeit voraus. Nicht unterdrücken möchte ich die Bemerkung, dass es sich der Verf. mit der Polemik gegen die empirisch-psychologische Ableitung des Raumbegriffs sehr leicht gemacht hat: Psychologen, die so geistreich gewesen wären, eine raumlose Empfindung anzunehmen und sie dann im Raume des Gehirns schweben zu lassen, kenne ich nicht.

Das 2. Problem, das Kant nach M. den apriorischen Sätzen gegenüber aufstellt, das objektive Problem, wird folgendermassen formuliert: „Wie kommt es, dass die als notwendig richtig vorgestellten Sätze in der That durch Erfahrung bestätigt werden, d. h. wie ist es auf natürlichem Wege zu erklären, dass es ein Objekt, die Natur giebt, das genau so organisiert ist, dass seine Organisation mit jenen Sätzen überein-

stimmt?“ M. a. W. es war gezeigt worden, dass, wenn wir von Objekten etwas sollen wissen können, diese Objekte den apriorischen Gesetzen folgen müssen. Nun giebt es solche Objekte — wir haben thatsächlich eine Erfahrungswissenschaft. Ihr Vorhandensein war nicht notwendig, nicht a priori erkennbar, daher die Frage: Wie ist es „natürlich erklärbar“? Die Beantwortung dieser Frage oder die Lösung der dynamischen Aufgabe der Kritik führt nun zum Ding an sich und zwar auf folgendem Wege. Wir haben auf der einen Seite den „Zusammenhang apriorischer Vorstellungen“, den „apriorischen Organismus“, auf der andern Seite die nicht apriorische Natur. Zwischen beiden besteht die „transscendentale Harmonie“, nach deren Erklärung eben gefragt wird. Diese Harmonie ist nun nur dadurch entstanden zu denken, dass die Natur „dem apriorischen Organismus sich anpasst“, eine „Modifikation“ desselben ist. (Die Behauptung, der apriorische Organismus habe sich der Natur angepasst, würde den apriorischen Charakter der fraglichen Sätze unerklärt lassen; eine prästabilierte Harmonie der Forderung einer „natürlichen“ Erklärung widersprechen.) Damit sind nach M. die apriorischen Prinzipien nicht mehr kritisch, sondern dynamisch, als „Mittel des Erfahrungserwerbs“ gefasst, als etwas das wirkt, bezw. Wirkungen empfängt. Gleichwohl haben wir keine Veranlassung, den apriorischen Organismus selbst als transscendent zu betrachten, er ist weder transscendent, noch immanent, sondern dasjenige, „durch das der Gegensatz der Transscendenz und Immanenz erst seinen Sinn bekommt“.

Die Modifikationen des apriorischen Organismus oder die „Veränderungen eines bestehenden Zustandes des apriorischen Organismus“ sind nun nicht denkbar ohne ein Agens, d. h. eine Ursache, die sie hervorrief. Diese Ursache aber kann kein Erfahrungsobjekt sein, da diese selbst Modifikationen des apriorischen Organismus sind, es bleibt also nur übrig, es als transscendentes Etwas und demnach als unerkennbar, weil nicht mehr unter den apriorischen Gesetzen stehend, zu betrachten.

Nehmen wir an, K. sei auf diesem Wege zum Ding an sich gekommen, so liegt natürlich der altbekannte Einwand nahe, Kant widerspreche sich selbst, wenn er auf der einen Seite das Ding an sich für die Ursache der Erscheinungen erkläre und es auf der andern Seite den apriorischen Naturgesetzen, also auch dem Kausalgesetz nicht unterstellen wolle. Diesen Einwand weist M. ab, indem er bei Kant einen doppelten Kausalbegriff unterscheidet. Der eine enthält nichts Anderes, als den Gedanken der gesetzmässigen Aufeinanderfolge, er ist der Ausdruck, die Folge des Kausalgesetzes und kann wie dieses nur Anwendung finden innerhalb der Erscheinungswelt; der andere enthält das Moment der eigentlichen Produktivität, der Kraft. (Sein Vorhandensein in der Kritik wird namentlich in dem zu Anfang erwähnten 2. Teil des Buches mit Rücksicht auf die Antinomien nachgewiesen.)

In dieser letzten Unterscheidung wird man m. E. n. dem Verf. nicht Unrecht geben können, namentlich auch, wenn er Kant dagegen verwahrt, er habe von vorn herein, gewissermassen a priori, jede Anwendung der Kategorien (nicht der Grundsätze!) auf eine jenseits der Erfahrungsgrenzen gedachte Welt „an sich“ verboten: Was Kant zurückweist, ist nur die dogmatische, unkritische Verwendung, die zu beweislosen Behauptungen oder zu nachweisbaren Antinomien und Paralogismen führt, und was er verlangt, ist, dass, wo wir die Kategorien verwenden, wir eine entsprechende Begründung dieses Verfahrens zu geben wissen.

Dagegen vermag ich mich mit der von M. angeblich in Kants Sinn gegebenen Ableitung des Dinges an sich durchaus nicht zu befreunden. Zunächst: Was heisst es überhaupt: Die gegebenen Thatsachen der Natur seien Modifikationen des apriorischen Organismus? Entweder es heisst nur: Alles, was an Empfindungsthatsachen uns gegeben wird, muss als raumzeitlich bestimmt, als Teil des Raumes und der Zeit gegeben werden, und durch die Kategorien bestimmt werden können. Das wäre indessen

rein kritisch und gäbe uns keineswegs das Recht, eine transscendente Ursache dieser Modifikationen zu konstruieren. Thut man nun aber dies, so muss das, worauf diese Ursache wirkt, doch der apriorische Organismus sein und dann sehe ich wiederum nicht ein, wieso der apriorische Organismus weder transscendent, noch immanent sein soll — er muss dann eben ein transscendentes Ding an sich vorstellen von genau derselben Realität, wie das andere, das auf ihn wirkt.

Schliesslich würde sich Kant trotz der Verwahrungen M.s in einen Widerspruch verwickeln, wenn er so verführe, wie M. behauptet. Die ganze Kritik d. r. V. geht darauf aus, zu zeigen, dass wir gewisse Begriffe und Sätze als für die Natur giltig ansetzen dürfen, bezw. müssen, weil ohne diese Gesetze und Begriffe eine Erkenntnis oder, was auf dasselbe hinauskommt, eine Erklärung der gegebenen Naturthatsachen nicht möglich ist. Und wie beweist Kant dies? Indem er durch seine Analyse zeigt, dass „die Natur erklären" nichts Anderes heisst, als unter den Thatsachen der Anschauung einen bestimmten Zusammenhang herstellen, nämlich einen solchen, der die apriorischen Gesetze bereits in sich schliesst, und der sich auf die Formen der Anschauung, auf Raum und Zeit gründet. Ist dies aber der Sinn der Kantischen Ausführungen, dann muss jede Erklärung von Naturthatsachen notwendigerweise in diesen Zusammenhang, m. a. W. in den Erfahrungszusammenhang, in den Zusammenhang der Welt der Phänomena hineingehören und jede Erklärung, die über diese Welt scheinbar hinausführt, widerspricht dem Begriff der Erklärung. Darum ist das einzige Mittel, das uns wirklich die Erhebung in eine andere Welt jenseits des Phänomenalen, des Erfahrungszusammenhangs in Raum und Zeit, ermöglicht und die Überzeugung ihres Vorhandenseins giebt, nicht die theoretische Erkenntnis und Erklärung, sondern das praktisch-sittliche Bewusstsein und auf ihm ruhend der religiöse Glaube.

Schöneberg bei Berlin. E. v. Aster.

Koppelmann, Wilhelm. Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. Berlin, Reuther & Reichard. 1904. 385 S.

Ich versuche zunächst einen kurzen Überblick über den Inhalt des Buches zu geben.

Das erste Kapitel ist der Widerlegung der Wohlfahrtstheorie und der anderen von den Wirkungen des Handelns ausgehenden ethischen Theorien gewidmet. Es wird hier zu zeigen gesucht, dass die Wohlfahrtstheorie, mag sie nun mehr eudämonistischen oder mehr evolutionistischen Charakter tragen, und überhaupt jede teleologisch verfahrende ethische Theorie unfähig sei, die thatsächlichen sittlichen Anschauungen, ferner das Pflichtbewusstsein und die sittliche Beurteilung unserer selbst und anderer zu erklären.

Das zweite Kapitel entwickelt unter der Überschrift „Das gute Prinzip" im Anschluss an Kant die ethische Theorie des Verfassers.

Ausgegangen wird dabei von dem Begriff der unbedingten Verpflichtung als dem Zentralbegriff der Ethik. Und zwar erscheint die Wahrhaftigkeit als die eigentliche Grundpflicht, als „ein kategorischer Imperativ, welcher aus dem Wesen der Vernunftgemeinschaft entspringt" (93). Sie wird als apriorisch bezeichnet, weil sie nicht Ursprung, Inhalt und Beglaubigung der Erfahrung verdanke, sondern weil sie aus den Bewusstwerden des Wesens unserer Vernunft und unserer geistigen Funktionen hervorgehe. Formal sei sie, weil sie lediglich eine gewisse Form unseres Verhaltens, nämlich Übereinstimmung von Innerem und Äusserem bei allem Reden und Handeln verlange. Der Inhalt dieser Grundpflicht wird unter Berücksichtigung der Verschiedenheit des theoretischen und praktischen Gebiets folgendermassen formuliert:

1. Du sollst für die Vernunftgemeinschaft auf dem theoretischen Gebiet, insbesondere das Recht, das Selbsterkannte zu äussern, nach

Kräften eintreten und im Gedankenaustausch mit anderen das Selbsterkannte zu Grunde legen, d. h. wahrhaftig sein.

2. Du sollst für die Vernunftgemeinschaft auf dem praktischen Gebiet, insbesondere für das Recht, dem Selbsterkannten entsprechend zu handeln, nach Kräften eintreten und von dem einmal vernunftmässig Bestimmten nicht durch heterogene Einflüsse (Drohungen, Lockungen, Affekte etc.) dich abbringen lassen, d. h. zuverlässig sein.

Alle übrigen Pflichten sollen nun sekundäre Pflichten sein, d. h. in ihnen kommen nicht neue Pflichten zu der Grundpflicht hinzu, sondern nur neues Pflichtmaterial. Dass der Mensch sekundäre Pflichten auf sich nimmt, mag empirische Gründe haben, z. B. eigenes Bedürfnis oder Vorteil, und auch der Inhalt dieser sekundären Pflichten ist empirisch, aber dass wir uns an solche Pflichten, wenn wir sie einmal übernommen haben, gebunden fühlen, ruht auf dem Bewusstsein der Grundpflicht, das als das sittliche Bewusstsein oder Gewissen schlechthin bezeichnet werden kann. Alle diese sekundären Verpflichtungen, die wir übernehmen, finden ihre natürliche Grenze an der Grundpflicht, mit der also keine in Widerspruch stehen darf; andererseits müssen wir darauf bedacht sein, keine Verpflichtungen zu übernehmen, die früher übernommenen widerstreiten, oder wir müssen uns von jenen älteren, soweit möglich, entbinden lassen. So erledigen sich die scheinbaren Konflikte der Pflichten.

Als einfache Folge der Grundpflicht erscheint die Tugendbildung. Die Pflicht besteht für sich unabhängig von ihrer Verwirklichung. Gelangt aber das Pflichtbewusstsein zur Herrschaft über das Denken und Handeln des Menschen, so besitzt er Tugend. Entsprechend der Doppelseitigkeit der Grundpflicht äussert sich die Grundtugend einerseits als Wahrhaftigkeit, andererseits als Zuverlässigkeit. Unmittelbar mit dieser Grundtugend fallen zusammen Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Treue, Weisheit. Die sekundären Tugenden lassen sich unter dem Begriff der Selbstbeherrschung zusammenfassen, da sie alle die Disciplinierung des natürlichen Trieblebens, sowie der Affekte, Stimmungen und Leidenschaften zum Gegenstand haben. Dahin gehören Tapferkeit, Beharrlichkeit und Energie, Mässigkeit und Keuschheit, Ordnungsliebe, Fleiss u. a. Alle diese sekundären Tugenden können auch aus anderen als sittlichen Motiven, etwa aus Ehrgeiz, Gewinnsucht, Furcht vor Krankheit, erworben werden, sie decken sich also nicht mit der Sittlichkeit; dagegen ist dies bei der Grundtugend der Fall, die ihrerseits allerdings auch jene sekundären Tugenden notwendig erheischt.

Je mehr nun das sittliche Selbstbewusstsein sich entwickelt, um so höher wird die Schätzung des Menschen als solchen, insofern jeder zu dieser Sittlichkeit Anlage und Berufung in sich trägt. Darauf beruht eben die Würde des Menschen, der das eigenartige Gefühl der Achtung entspricht. Die Achtung aber wird sich auf der höchsten Stufe der sittlichen Entwickelung zur Liebe im christlichen Sinne steigern.

Das dritte Kapitel behandelt die geschichtliche Entwickelung des sittlichen Bewusstseins. Der Verf. sucht hier zu zeigen, dass auch nach dem Zeugnis der Geschichte das Bewusstsein der Grundpflicht (der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit) der ganzen Menschheit gemeinsam sei; dass ferner die sekundären Pflichten allgemein als auf der Grundpflicht ruhend aufgefasst würden. Zugleich giebt dieses Kapitel einen Überblick über den Einfluss der mannigfaltigen und wechselnden Verhältnisse des Lebens auf die Gestaltung des Systems der Pflichten gegen andere.

Das vierte Kapitel trägt die Überschrift: „Das böse Prinzip". Die Quelle des Bösen wird hier gefunden in der Entartung des Trieblebens zu Genuss- und Ehrsucht. Aus jener entspringen die Laster, aus dieser die Leidenschaften. Weitere Folgen sind die Überschätzung der natürlichen Güter, die Entartung der Affekte und Stimmungen und die Entartung der Kunst unter dem Einfluss der Genuss- und Ehrsucht.

Ferner wird der Zusammenhang des Bösen in der Menschheit dargestellt und die Selbstsucht als logische Konsequenz der Genuss- und Ehrsucht und zugleich als Vollendung des Individuell-Bösen aufgewiesen.

Der Gegenstand des fünften Kapitel ist „Der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen". In dem unfertigen sittlichen Zustand, in dem sich vielleicht die meisten befinden, stehen das gute und das böse Prinzip im Menschen nebeneinander; der Mensch wiegt sich gewöhnlich in dem Wahn, beiden zugleich huldigen zu können. Aber so häufig auch dieses Nebeneinander psychologische Thatsache sein mag, logisch ist es unhaltbar, die Gesetze der geistigen Entwickelung drängen zur inneren Einheit und damit zur grundsätzlichen Entscheidung für das eine oder das andere Prinzip. Nun ist es dabei möglich, dass das böse Prinzip siegt; es werden dann die moralischen Rücksichten grundsätzlich den Forderungen des Vorteils, d. h. der Genuss- und Ehrsucht, untergeordnet. Eine weitere Möglichkeit ist, dass die Macht des bösen Prinzips gebrochen wird durch die Einsicht in seine Nichtigkeit, durch die Überzeugung, dass alles selbstsüchtige Streben eine wirkliche Befriedigung nicht zu gewähren vermöge. Dabei ist es aber noch nicht notwendig, dass das Heil im guten Prinzip gesucht werde, was zum wirklichen Sieg desselben erforderlich wäre. Diese Erscheinung der mehr oder minder vollkommenen Erlösung von der Macht des Bösen ohne lebendige und positive Hinwendung zum Guten sucht der Verf. in der religiösen und philosophischen Weltflucht (im Brahmanismus und Buddhismus, ferner bei den Cynikern, Stoikern und Neuplatonikern) aufzuweisen. Den wirklichen Sieg des guten Prinzips hält er nur im Zusammenhang mit einer zuversichtlichen Hoffnung auf Befriedigung unseres Glücksstrebens für möglich. Soll der Mensch „sich wirklich dem guten Prinzip vertrauensvoll und bedingungslos in die Arme werfen, so ist es notwendig, dass er in ihm auch die Sicherheit, die feste Basis in den Wechselfällen des Schicksals zu finden hoffe". Dies setzt aber voraus, dass er in dem guten Prinzip nicht bloss einen im Menschen wirkenden subjektiven Faktor sieht, sondern eine objektive Realität, im Sinne einer kosmischen Potenz, einer schicksalbestimmenden Macht. So erscheint das sittliche Bewusstsein als Grundlage der Religion, die aber ihrerseits dann erst den Sieg des guten Prinzips ermöglichen soll. Der Gottesglaube soll aber als Postulat in sich schliessen, dass der Lauf der Dinge bis ins kleinste vom Willen Gottes abhängig sei. Die absolute Beherrschung des Naturlaufs durch den absoluten Geist sei vorzustellen nach Analogie derjenigen menschlichen Thätigkeit, durch die wir die uns bekannten, gesetzmässig wirkenden Naturkräfte unseren Zwecken dienstbar machen. Zu einer Objektivierung des bösen Prinzips in einem Gott gegenüberstehenden Teufel liege dagegen keine Berechtigung vor.

Der volle Sieg des guten Prinzips erscheint so an Voraussetzungen gebunden, die bisher wohl nur auf dem Boden des Christentums aufgefunden werden. „Die Ethik Jesu ist die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips." —

Die vorstehende Übersicht wird genügen, um zu zeigen, dass in dem Buche Koppelmanns ein bedeutsames, lichtvoll und klar durchgeführtes ethisches System vorliegt. Es ist zugleich ein schönes Zeugnis für die fortwirkende und stets die Geister neu befruchtende Kraft der Kantischen Ethik und für ihre innere Verwandtschaft mit dem Geist der christlichen Sittenlehre. Auch dieses Buch bestätigt wieder, dass zwar Kant, aber nicht die eudämonistischen und evolutionistischen Erfolgsethiker den Grundforderungen unseres thatsächlichen sittlichen Bewusstseins Genüge zu leisten vermögen.

Trotz der innigen Anlehnung an Kant liegt nun bei Koppelmann doch zugleich eine eigenartige Um- und Weiterbildung Kantischer Ge-

danken vor. Eine nähere Erwägung derselben wird uns zugleich Gesichtspunkte für die Kritik an die Hand geben.

Koppelmann vindiziert seiner „Grundpflicht“ der Wahrhaftigkeit den formalen Charakter und die Apriorität, die Kant seinem „kategorischen Imperativ“ zuschreibt, ja es wird sozusagen diese „Grundpflicht“ an die Stelle des Kantischen „kategorischen Imperativs“ gerückt. Nun ist aber augenscheinlich der letztere noch in höherem Grade formal als jener. Setzt der kategorische Imperativ lediglich eine Vielheit wollender und handelnder Vernunftwesen voraus, so zeigt die oben angeführte genauere Formulierung der „Grundpflicht“, dass hier schon eine Reihe empirisch gegebener Bedingungen berücksichtigt sind (die geistig-sinnliche Natur der Menschen, die eine Nichtübereinstimmung des Inneren und Äusseren ermöglicht, das Bedürfnis und die Fähigkeit des Gedankenaustausches, das Vorhandensein von Hindernissen desselben, die Thatsache heterogener Einflüsse, die geeignet sind, uns von der Leitung durch die Vernunft abwendig zu machen).

Was also bei Koppelmann als „Grundpflicht“ erscheint, das würde sich nach Kant darstellen als eine bestimmte Anwendung des kategorischen Imperativs auf die empirisch gegebene Menschennatur. Ist dies aber richtig, so würde auch keine Notwendigkeit bestehen, alle anderen Pflichten aus dieser „Grundpflicht“ abzuleiten (was doch auch hier und da nicht ohne Zwang und künstliches Verfahren sich durchführen lässt), sondern sie würden sich ergeben durch selbständige Anwendung des kategorischen Imperativs auf die verschiedenen Seiten des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften in ihrer ganzen konkreten Gestaltung, wie sie sich historisch entwickelt haben.

Verschiebt sich so der formale Charakter des obersten sittlichen Satzes gegenüber Kant, so gilt ein Ähnliches für das Merkmal der Apriorität. Zwar hebt der Verf. hervor, der Begriff des a priori habe nichts zu thun mit „angeboren“ und „anerschaffen“, aber er ist doch ernstlich bemüht, den apriorischen Charakter des Pflichtbewusstseins dadurch zu sichern, dass er gegenüber Versuchen, es empirisch zu erklären, zu zeigen sucht, dass er „nicht von aussen her auferlegt oder von unserer Umgebung uns eingeprägt worden ist“ (81, 84 f.). Nun besagt aber der Kantische Begriff der transscendentalen Apriorität lediglich, dass der kategorische Imperativ der erzeugende Gedanke, die oberste Voraussetzung der Sittlichkeit ist. Gemeint ist also damit nur eine begriffliche, inhaltliche Priorität im Verhältnis zu den einzelnen konkreten sittlichen Geboten. Wo immer Sittlichkeit ist, da lässt sich der kategorische Imperativ als das oberste Prinzip ihrer Forderungen herausanalysieren. Ist aber mit der Apriorität nichts weiter behauptet, so bleibt die Frage der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins im einzelnen Menschen (wie auch im menschlichen Geschlecht) als eine offene der empirischen Forschung überantwortet. Auch wenn diese nachwiese, dass der Einzelne nur durch die mannigfachen erzieherischen Einwirkungen der Umgebung zum sittlichen Bewusstsein gelangen kann, so wäre damit der apriorische Charakter des Sittlichen im Sinne Kants wohl vereinbar. Dass aber dieser Sachverhalt bei Koppelmann nicht unzweideutig hervortritt, hat seinen tieferen Grund darin, dass er schliesslich doch die Apriorität metaphysisch fasst, also im Sinne des Anerschaffenen. Ausdrücklich erklärt er (332), da die Pflicht der Wahrhaftigkeit (der ja die Apriorität allein im eigentlichen Sinne zukommen soll), „ebenso wie unsere Vernunftanlage selbst, ohne unser Zuthun, ohne unseren Willen da sei“, so ergebe sich, sobald die Reflexion darüber einsetze, „der notwendige Schluss, dass sie aus derselben Quelle stamme, aus der unsere höhere Natur als Vernunftwesen stamme, dass sie also in irgend einer Weise dem Urgrunde des Seins entspringe“.

Diese Tendenz, die Apriorität des Sittengesetzes gleich zu setzen seiner Einpflanzung in den Menschen durch den Schöpfer, findet nun ihre

Entsprechung in der Neigung, die Geltung des Vernunftgesetzes zu sichern durch seine Zurückführung auf Gott. So heisst es von dem religiösen Menschen, dass er „in dem guten Prinzip nicht bloss das Vernunftgesetz sehe, nicht bloss einen im Menschen wirkenden subjektiven Faktor, sondern eine objektive Realität“ (328). Dem gegenüber wäre mit Kant zu sagen, dass der subjektive Charakter des Sittengesetzes sein Dasein und seine Wirksamkeit im Subjekt, seine objektive Realität im Sinne der Geltung für alle Vernunftwesen durchaus nicht ausschliesse, sondern dass darin gerade ein wesentliches Merkmal des Sittlichen bestehe.

Inwiefern aber der Einzelne der Religion und der durch sie gewährleisteten Befriedigung unseres Glückstrebens bedarf, um sittlich zu handeln, darüber wird man nur auf Grund der Erfahrung entscheiden können. So wenig sich Kants Lehre vom höchsten Gut und den Postulaten zwingend aus den ethischen Grundlehren ableiten lässt, so wenig gilt dies von dem religiösen Überbau, den unser Verf. auf dem Gebäude seiner Ethik errichtet. Das schliesst nicht aus, dass gleichgestimmte Seelen mit diesen religiösen Anschauungen sympathisieren und in ihnen Halt und Förderung in dem sittlichen Kampfe finden.

Giessen. August Messer.

Mellin. Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen; 2. Teil. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift: der Zusammenhang der Kantischen Kritiken versehen, von Ludwig Goldschmidt. Gotha, Thienemann 1902. X und 342 S.

Das Buch zerfällt wiederum, wie die frühere Publikation des Herausgebers von Mellins Marginalien zur Kritik der reinen Vernunft (Gotha 1900, besprochen Kantstudien, Bd. VI, 83 ff.), in zwei dem Umfang wie dem Werte nach ungleiche Teile; in die einleitende Begleitschrift Goldschmidts (S. 1—69) mit Vorwort (S. V—X) und in die Arbeit Mellins. (S. 1—237; dieser Teil beginnt mit frischer Paginierung in gleichfalls arabischen Zahlen). In der schlichten Vorrede Mellins geben sich die Marginalien als das, was sie sind, als ein „Auszug aus den auf dem Titel genannten unsterblichen Werken“ (S. 3). Auf den wörtlichen Abdruck der von Kant den betreffenden Schriften beigegebenen Inhaltsangaben (S. 5—14) folgen die Marginalien selbst (S. 15—199). Sämtliche Auszüge Mellins sind übersichtlich, klar und knapp, leisten also alles, was von Auszügen verlangt werden kann. Dass sie die Ecken und Widersprüche nicht hervorkehren, sondern eher abschleifen, wird man ihrem Zweck zu gute halten: den einheitlichen Gedankenbau, den Kant beabsichtigte, in grossen Linien vor uns erstehen zu lassen. Auch in dem Register zu den drei Kantischen Schriften, das unser Buch beschliesst (S. 200—237), bethätigt Mellin seine treue Anhängerschaft an Kant nur auf thatsächlichen Gebieten, deren Bearbeitung jedermann willkommen heissen wird. Goldschmidts Begleitschrift ist ein wahres Gegenstück zu dieser Art des Kantianismus. Sehen wir Mellin das Verständnis der kritischen Philosophie dadurch zu fördern bemüht, dass er die Werke Kants durch anspruchslose Zusammenfassung uns zugänglicher zu machen sucht, so will Goldschmidt durch seine Studie über den „Zusammenhang der drei Kritiken“ zugleich die Richtigkeit der Kantischen Lehre als der allein selig machenden erweisen. Nachdem er in einem pathetischen Vorwort die Zerrissenheit der modernen Philosophie — die wir gern zugeben — beklagt und die unbedingte Unterwerfung unter die Autorität Kants als einzige „Erlösung aus dieser Verwirrung“ — was wir nicht zugeben — gefordert, bietet er in dem „Zusammenhang der drei Kritiken“ nur eine Wiedergabe der Kantischen Gedankengänge. Diese hält sich aber nicht in den Grenzen Mellinscher Naivität an die ursprünglichen Dokumente Kants, sondern giebt eine übrigens nicht einmal sehr gelungene freie Rekonstruktion mit allerhand Seitenhieben auf die Gegner. Da Goldschmidt aber auf allen zweifelhaften Punkten nur Kants

Entscheidungen anführt, mit den problematischen Begriffen wie objektiv, subjektiv, Erscheinung, Gegenstand, Glaube ganz in Kantischer Vieldeutigkeit arbeitet, so bleiben alle seine orthodoxen Behauptungen eben bloss — Behauptungen. Wenn er z. B. den kühnen Satz aufstellt: „Kants Hauptwerk löst diese Frage (nach dem wahrhaften, unbestreitbaren und unwiderlegbaren Gebrauch der eigenen Erkenntniskräfte) in systematischer Vollkommenheit widerspruchs- und lückenlos“ (S. 2); oder ein andermal: „Kants Kritiken haben weder Ersatz noch Nachhilfe neuer Gründe für das sehende, geübte Auge nötig“ (S. 3); „wir wollen an dieser Stelle auf den straffen Zusammenhang der drei Kritiken eingehen“ (S. 5); „für diese, wenn auch objektiv unergründlichen Ideen ist mit Leichtigkeit (!) ein jedermann bekannter immanenter Gebrauch praktisch-objektiver Begriffe nachgewiesen“ (S. 16) — so hat Goldschmidt weder die Lückenlosigkeit, noch die Unnötigkeit neuer Gründe, noch den straffen Zusammenhang, noch die Notwendigkeit der Vernunftideen (Gott-Freiheit-Unsterblichkeit) zum Behuf der Sittlichkeit irgendwie erwiesen. Und so muss man es immer wieder betonen: derartige Ausführungen dienen nicht der Sache Kants, der stets in der Erforschung und Begründung, nicht in dogmatischer Verkündigung der Wahrheit seine Aufgabe erblickte. Der Dank aber für die Neuherausgabe auch dieses 2. und letzten Teils der Mellinschen Marginalien und Register wird dadurch nicht abgeschwächt, dass wir dem eigenen Standpunkt des Herausgebers grundsätzlich nicht zuzustimmen vermögen.

Leipzig. Raoul Richter.

Vorländer, Karl, Dr. Geschichte der Philosophie. I. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. X u. 292. II. Band. Philosophie der Neuzeit. VIII u. 539. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1903.

Ein Werk von mittlerem Umfang will K. Vorländers „Geschichte der Philosophie“ die Lücke ausfüllen, welche zwischen den grossen philosophiegeschichtlichen Werken und den kleineren Kompendien klafft. Sie will vor allem den Interessen des Studierenden dienen und diesem eine wissenschaftlich einwandsfreie, ja selbständige Darstellung der philosophischen Systeme und Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart bieten. Unter dem Gesichtspunkte dieser Aufgabe muss das Werk beurteilt werden. — Seine ganze Anlage, die anregende und übersichtliche, von Farblosigkeit und Überschätzung der eigenen Massstäbe gleich weit entfernte Darstellung, eine knappe, aber klare und präcise Sprache, die kritische Verwertung der Ergebnisse der neueren philologischen Forschung und ausführliche, aber das zulässige Mass eines Lehrbuches nicht überschreitende Litteraturangaben lassen es seiner Aufgabe in hervorragender Weise gerecht werden.

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie des Altertums dominiert die Philosophie der Griechen. Vorländer hat hier im Grossen und Ganzen die übliche Einteilung der Perioden beibehalten. Inbetreff der historischen und systematischen Stellung Heraklits vertritt er im wesentlichen den Standpunkt von Windelbands Geschichte der alten Philosophie, welche Xenophanes von den übrigen Eleaten trennt. Eine solche Einteilung erscheint uns mehr historisch — Heraklit ist jünger, als Xenophanes und älter, als Parmenides —, denn systematisch gerechtfertigt. Der „grosse“ Parmenides hat von den Lehren des Xenophanes die intensivsten Anregungen empfangen. *Ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής* — sagt Aristoteles über das Verhältnis der beiden Denker. Parmenides hat die pantheistisch gefärbte poetische Einheitslehre des Xenophanes systematisch vollendet. Auch die systematische Darstellung ihrer Lehren gehört darum — unseres Erachtens — zusammen. Aber davon abgesehen — müsste der Gegensatz des einsamen Denkers von Ephesus zur eleatischen Schule didaktisch umso eindrucksvoller hervortreten, je schärfer seine Lehre dem geschlossenen Systeme der Eleaten

gegenübergestellt würde. Überhaupt sollte Heraklit — wie wir glauben — eine besondere Stelle unter den griechischen Philosophen eingeräumt werden. Seine Lehre vom Mass und Gesetz im Werden trennt ihn, den ersten Systemphilosophen, gleich scharf von der Naturphilosophie der alten milesischen Denker, wie von der Metaphysik der Eleaten. Er ist der erste antike Vorläufer der modernen, erkenntnistheoretisch an dem philosophischen Kritizismus orientierten Naturforschung. Seine Logoslehre, der Begriff der Naturgesetzlichkeit steht an der Spitze seines philosophischen Systems. Die milesischen Elemente seiner Philosophie, die Lehre vom „ewigen Fluss" und vom „ewig lebenden Feuer" sind Symbole seines philosophischen Prinzips, nicht sein philosophisches Prinzip selbst: die schaffende, beständig wirksame Thätigkeit der Vernunft. — Die Lehre Heraklits kann trotz ihrer mannigfachen historischen und sachlichen Beziehungen keinem philosophischen Systeme des klassischen Altertums — auch äusserlich nicht — angegliedert werden, wenn sie uns in ihrer ganzen originellen Grösse zu Bewusstsein kommen soll. —

Nächst Heraklit bietet der historischen Darstellung kaum ein Denker der vorplatonischen Periode so grosse Schwierigkeiten, wie Demokrit. Von vielen als der grösste Philosoph des klassischen Altertums überhaupt verehrt, gehört er sicherlich zu den tiefsten und für die Theorie der Naturerklärung und die Erkenntniswissenschaft massgebendsten Denkern aller Zeiten. — Demokrit ist Rationalist. Sein berühmter Satz: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης* ist der Ausdruck einer in logischem Sinne kritischen Erfahrungstheorie. Er hat — ohne es auf die Formel des modernen Kritizismus gebracht und theoretisch begründet zu haben — die synthetische, d. h. für Dinge und nicht nur für Begriffe verbindliche Geltung des Satzes vom Grunde erkannt. Er hat ein Ergebnis der kritischen Philosophie ausgesprochen, ohne noch deren Begriff formuliert zu haben. Seine *ὑποθέσεις* sind die mathematischen Grundlagen der Naturerklärung, aber er kennt noch nicht das Problem der mathematischen Naturwissenschaft, kurz die Frage, „wie synthetische Urteile a priori möglich sind". Ihm fehlt der kritische Begriff der Erscheinung. Gleich Descartes gilt ihm die Abstraktion von der Qualität der Phänomene als eine realis distinctio. Die mathematischen Naturgesetze sind für ihn nicht die Formen der Erscheinungen, sie verdichten sich für ihn zu den, dem Verstande allein zugänglichen wahren Dingen. Sein Rationalismus äussert sich in metaphysischem Materialismus und *φαινόμενα* werden für ihn zu Gegenständen, beziehungsweise Elementen einer „dunklen" Erkenntnis (*σκοτίη*), mitbedingt durch die spezifische Energie unserer Sinnesorgane. — Ist nun Demokrit — wie Vorländer meint — kritischer Idealist? Wir werden diese Frage schon auf Grund der unter dem Gesichtspunkte des philosophischen Kritizismus eben entworfenen Skizze seiner Lehre verneinen müssen. Demokrits — freilich überaus bedeutsamen — Beziehungen zum kritischen Idealismus erschöpfen sich in dem Begriffe der logischen Notwendigkeit des natürlichen Geschehens, in der quantitativen Formulierung des Substanzsatzes, in dem von ihm angenommenen Verhältnis des letzteren zum Kausalgesetz, in der Trennung von Raum und Körperlichkeit, ein Gedanke, welchen er aller Wahrscheinlichkeit nach fertig von Leukipp übernommen hatte. Es sind dies die Beziehungen Demokrits zur wissenschaftlichen Naturforschung überhaupt, welche am Beginne der Neuzeit wieder entdeckt, den mittelalterlichen Gegensatz der sublunaren und der himmlischen Regionen vernichteten. Wer aber, wie Demokrit, das wahre Objekt der Erkenntnis in einer intelligiblen Welt qualitätsloser und beharrlicher Korpuskeln gefunden zu haben glaubt, wer vor allem den leeren Raum für eine Realität hält, ist, im Grunde genommen, ein Gegner des kritischen Idealismus. — Es ist dies der einzige wichtige Einwand, den wir gegen die Darstellung der theoretischen Philosophie Demokrits durch Vorländer zu erheben hätten, ein Beweis zugleich, wie wenig das griechische Denken im allgemeinen

der Systematik der modernen Wissenschaftslehre eingeordnet zu werden vermag. Mit umso grösserem Nachdruck möchten wir der Vorzüge erwähnen, durch welche sich die kurze Darstellung der Ethik Demokrits auszeichnet. Vorländer, der verdienstvolle Übersetzer der ethischen Fragmente des grossen Naturphilosophen (Vgl. Ztschrift. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 107) hat hier nicht allein eine packende Charakteristik der rationalistischen Züge in Demokrits Ethik geliefert, er bietet dem Leser auch eine Auswahl charakteristischer Proben aus den ethischen Fragmenten des Abderiten selbst. — Einen der trefflichsten, auch litterarisch wertvollsten Abschnitte des Vorländerschen Werkes bilden die allgemeinen Betrachtungen über die Entstehung und die Grundzüge der Sophistik. In scharfen Umrissen schildert der Verfasser die Menschen und die Stimmungen der griechischen Aufklärungsperiode. Scharf und klar sehen wir die markanten Gestalten der Relativisten und Rhetoren des perikleischen Zeitalters und deren grossen Gegner, Sokrates, vor uns, dessen Lehre die klassische Periode der griechischen Philosophie, deren höchste Blüte im Systeme Platons vorbereitet. In trefflicher Weise zeichnet Vorländer den ethischen Rationalismus des Athener Revolutionärs. Was in unserer, von der Philosophie Schopenhauers immer noch stark beeinflussten Zeit vielleicht eine intensivere Betonung verdient hätte, ist die sokratische Lehre von der Selbstgesetzgebung, der Aktivität der praktischen Vernunft, der Einheit von Vernunft und Wille. Selbsterkenntnis heisst für Sokrates Selbstüberwindung. Wollen bedeutet für ihn Erkennen. Sein „Wille" bemeistert das „blinde" Walten der Triebe und Leidenschaften. Er ist die zum Affekt gewordene Vernunft. —

Von einer Entwickelungsgeschichte der Lehre Platons hat Vorländer prinzipiell abgesehen. Dennoch bietet er unter Berücksichtigung der Ergebnisse der historisch-philologischen Erforschung dieses Gegenstandes eine verdienstvolle kritische Gruppierung der platonischen Dialoge. Vorländers Darstellung der platonischen Philosophie selbst lässt an Schärfe und Klarheit nichts zu wünschen übrig. Nichtsdestoweniger glauben wir sie durch einige Bemerkungen ergänzen, beziehungsweise berichtigen zu sollen. — Platon hat — wie Vorländer bemerkt — den sokratischen Begriff vertieft und zur Idee erhoben. Er hat — so möchten wir hinzusetzen — alle Begriffe als Wertbegriffe betrachtet in Hinblick auf das unwandelbare Sein der ethischen und ästhetischen Prädikate ihres nur durch den Geist zu erfassenden Gegenstandes. Die Idee ist das Objekt der begrifflichen Erkenntnis und das unerreichbare, von allen Mängeln der Sinnlichkeit freie Ziel des ethischen Strebens und des ästhetischen Schaffens. Sie ist der metaphysische Träger der platonisch-sokratischen Grundvoraussetzung von der Einheit der Erkenntnis und der Tugend. Sie ist der zeitlos-ewige und absolute Massstab allen Erkennens und Handelns, der zeitlose Massstab der im Hinblick auf diesen unvollkommenen Natur selbst. Die Idee ist nicht, weil sie gedacht wird (vgl. I. Bd. S. 94), sie wird gedacht, weil sie ist. Denn Denken heisst den Geist auf die ewige Idee richten. Ideen sind absolute Werte. Gewiss, auch sie werden im Geiste „erzeugt", aber nicht durch das Erzeugtwerden zugleich in ihrer Geltung begründet. Die platonische *μέτεξις* ist ein teleologisches, nicht ein räumliches oder dynamisches, aber auch gewiss nicht ein rein erkenntnistheoretisches Verhältnis. Die Ideen — sagt Vorländer — bekommen Sinn und Geltung erst dadurch, dass sie sich in Erfahrung umsetzen lassen, am letzten Ende auf Sinnendinge beziehen (I. Bd. S. 98). Ideen sind — so möchten wir die *παρουσία* Platons verstanden wissen — kraft ihrer Zweckwirkung in den Dingen der sinnlichen Erfahrung vorhanden. Sie sind die Gesetze der sinnlichen Welt, nur sofern sie das Ziel sind, dem diese zustrebt, die Zweckursache, der die Sinnenwelt gehorcht. „Sinn und Geltung" der platonischen Ideen könnte von den Sinnendingen nur dann abhängen, wenn die Idee ein kategoriales Formgesetz der Erscheinungen, wenn die Ideenlehre mit anderen Worten nicht teleologischer Dualismus

wäre. — Je schärfer dieser Dualismus in der Darstellung hervortritt, umso mehr erhebt sich uns die platonische Idee über den sokratischen Begriff, umso mehr durchdringt uns die Überzeugung von der historischen Mission des Platonismus überhaupt, den unverrückbaren Wertmassstab für das Trachten und Streben des Menschen in der erhabenen Welt der Ideale erkannt zu haben. — Ihrem Inhalte nach war die platonische Ideenlehre für die Naturforschung unfruchtbar, die Methode ihrer Begründung durch Platon aber ist die deduktive Methode Galileis. Mit Schärfe und Klarheit hat Vorländer die Bedeutung der von Platon entdeckten analytischen Methode der Geometrie erörtert. Wenn er hier der Beziehungen Platons zur Methode Galileis nicht gedenkt, so hat er dabei offenbar den — unseres Erachtens — für das Prinzip der platonischen Deduktion freilich nicht wesentlichen, wenn auch für die naturwissenschaftliche Bedeutung der Galileischen Methode ausschlaggebenden Unterschied in der Stellung der beiden Denker zum Experiment vor Augen: Platon prüft die begriffliche Notwendigkeit, Galilei die sachliche Gültigkeit der ὑπόθεσις. — Und nun noch ein Wort über die Darstellung des platonischen Staatsideals! Sie zeichnet sich bei aller Knappheit durch eine verständnisvolle Würdigung dieser vielleicht grossartigsten Schöpfung des platonischen Geistes aus. Zwei Punkte könnten bei einer Neuauflage des Werkes im Interesse der Vollkommenheit der Darstellung ohne nennenswerte Vergrösserung des Kapitels über den Staat Platons — unseres Erachtens — eingehender berücksichtigt werden: sein hierarchisch-spiritualistischer Charakter, die transscendenten Ziele, welchen auch er zustrebt und der hier zum erstenmal systematisch durchgeführte Gedanke einer beruflichen Ausbildung der Jugend. Es sind dies Punkte, in welchen sich zwei wesentliche Elemente des platonischen Gedankenkreises manifestieren: die Beeinflussung Platons durch die hierarchischen Institutionen der alten Egypter und die dem hellenischem Geiste als solchem ferneliegende Schätzung der Fachbildung.

Die dreissig Seiten seines Buches, welche Vorländer der Philosophie des Aristoteles widmet, enthalten eine treffliche Skizze der Gedankenwelt des Stagiriten. Klar und eindringlich schildert er uns den für die Entwickelung der neueren Philosophie so bedeutungsvoll gewordenen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles. Die Sympathien des Kantianers besitzt natürlich der Erkenntnistheoretiker Platon, nicht der nüchterne Systematiker Aristoteles, dessen Sorge weniger die Theorie der wissenschaftlichen Forschung, als vielmehr die Methode der Darstellung bildet. Auf Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Wir beschränken uns darauf, einen Punkt hervorzuheben, der vielleicht einer eingehenderen Darstellung bedürftig gewesen wäre: die metaphysische Rolle der aristotelischen Logik. — Von den philosophischen Systemen des Altertums möchten wir nur noch kurz der Neuplatoniker und deren Vorläufer Erwähnung thun, welche in Vorländers Geschichte der Philosophie eine besonders glückliche Darstellung gefunden haben. Mit Geschick und Selbständigkeit weiss er hier die mannigfachen Tendenzen blosszulegen, welche in dieser eigenartigen, an der Grenzscheide zweier Kulturperioden stehenden Lehre ineinanderlaufen, ohne doch allgemeinen kulturhistorischen Erörterungen allzuviel Raum zu gewähren.

Als ein besonderes Verdienst seiner Philosophiegeschichte möchten wir hier noch die relative Ausführlichkeit in der Behandlung der Philosophie des Mittelalters hervorheben und uns dann sogleich der Betrachtung des zweiten, der Philosophie der Neuzeit gewidmeten Bandes zuwenden, nicht um die Ausführungen des Verfassers Schritt für Schritt zu verfolgen, sondern um uns an einigen wenigen Punkten die Eigentümlichkeiten auch dieses Teiles der Vorländerschen Philosophiegeschichte vor Augen zu führen. Zunächst möchten wir auf den schönen Abschnitt über Galilei und auf die scharfe, aber gerechte Kritik des baconischen Empirismus hingewiesen haben, der von Vielen immer noch für den Aus-

gangspunkt der neueren Philosophie und Wissenschaft gehalten wird. Die Darstellung der Lehre des Descartes leitet dann zur Schilderung der grossen dogmatischen Systeme der Neuzeit hinüber. Mit kritischem Scharfblick stellt der Verfasser die Methode, nicht die Metaphysik des Cartesius an die Spitze seiner Ausführungen über den Philosophen. Denn in der That: die Metaphysik steht bei Cartesius im Dienste der Methode, sie ist ein Hülfsmittel zum Beweise der Realität der physikalischen Grundbegriffe. Dabei gilt für Cartesius die Auffindung der richtigen Methode zugleich als metaphysische Entdeckung, denn sein Streben ist auf ein Prinzip gerichtet, das Wahrheit und Wirklichkeit in sich vereinigt. Descartes macht die Begreiflichkeit der Dinge zum Masse ihrer Realität, die Sinnenwelt wird für ihn zu einem baren mathematischen Objekt. „Er sah nicht" — so sagen wir mit Riehl —, „dass dieses Objekt nichts als den Niederschlag seiner eigenen Abstraktion darstellt und dass nur als Abstraktion genommen sein Verfahren berechtigt war."[1]) Er unterschied nicht zwischen einem mathematischen Objekt und den mathematischen Gesetzen der Objekte und deren Beziehungen. Das bestimmt seinen von Vorländer, unseres Erachtens, zu wenig gewürdigten Abstand von Galilei und sein, trotz aller Genialität auf dem Gebiete der Mathematik und der Naturforschung im ganzen negatives Verhältnis zu der theoretischen Naturwissenschaft und der kritischen Erkenntnistheorie. — Als besonders verdienstvoll möchten wir Vorländers Darstellung der Philosophie des Thomas Hobbes bezeichnen, der lange als Materialist und Atheist verschrieen, erst unserer Zeit als ein genialer, nur Galilei an die Seite zu stellender Vorläufer der kritischen Wissenschaftslehre bekannt zu werden beginnt.

Hobbes ist kritischer Phänomenalist, seine Methode die Methode Galileis. Seine Lehre von der formalen Natur der Raumvorstellung, von den ursprünglichen und den sekundären Bestimmungen des Körpers, von der logischen Notwendigkeit des ursächlichen Geschehens, der fundamentale Satz, dass das Mögliche, nicht das Wirkliche den Gegenstand der Wissenschaft bilde, setzen ihn in unmittelbare sachliche Beziehung zum philosophischen Kritizismus, wie er andererseits durch seine mathematischen Arbeiten die Entdeckung der Infinitesimalmethode vorbereitet und sich durch seine physiologische Theorie der Empfindungen mit den modernsten energetischen Anschauungen berührt. Vielleicht entschliesst sich der Verfasser, das Kapitel über die Philosophie des Hobbes in einer zweiten Auflage seines Werkes der gewaltigen philosophiegeschichtlichen Bedeutung des englischen Denkers entsprechend zu erweitern.

Wir übergehen die schöne Darstellung der Philosophie Spinozas und Leibnizens, um mit wenigen Worten der Schilderung zu gedenken, welche die kritische Philosophie im Vorländerschen Werke gefunden hat. — John Lockes Fragestellung hält Vorländer nicht für erkenntnistheoretisch, sondern für psychologisch-entwickelungsgeschichtlich. Wir können dieser Anschauung nicht unbedingt zustimmen. Gewiss, eine strenge Scheidung des logischen vom psychologischen Erfahrungsproblem findet sich bei Locke noch nicht. Dass aber seine Philosophie die Frage nach dem Begriffe der Erfahrung völlig unberücksichtigt gelassen habe, möchten wir nicht behaupten. Den Kritiker und Vernichter des metaphysischen Substanzbegriffes, den Fortbildner der Galileischen, Cartesianischen und Hobbesschen Gedanken von den primären und den sekundären Qualitäten, deren Unterschied für Locke unzweifelhaft in ihrem Verhältnis zum Begriffe des Objektes begründet ist, schätzen wir vielmehr als einen der bedeutendsten Erkenntnistheoretiker. Wir teilen darum auch nicht die Anschauung Vorländers, dass Lockes Erkenntnislehre eigentlich nichts anderes sei, „als ein inkonsequent durchgeführter Sensualismus, der wohl manchen guten psychologischen Gedanken enthält, aber zur Kritik der Erkenntnis nur wenig beiträgt". Locke gilt uns — um es noch einmal zu betonen — als ein manchmal bis zur Höhe des Kantischen Gedankenkreises

[1]) Riehl, Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. S. 45.

sich erhebender, wenn auch von den sensualistischen Tendenzen seiner Zeit und seiner Heimat merklich beeinflusster Kritiker des Erfahrungsbegriffes. — Zu der im ganzen treffenden Darstellung der Philosophie Humes möchten wir uns nur eine kritische Bemerkung gestatten. Sie betrifft das Verhältnis Humes zu Berkeley, das wir an anderer Stelle ausführlicher erörtert haben.[1]) Im Gegensatz zu Vorländer halten wir Hume inbezug auf eine der wichtigsten Fragen seiner Erkenntnislehre nicht für einen Schüler, sondern geradezu für einen Gegner Berkeleys. Hume hat, unseres Erachtens, nicht den Konscientalismus Berkeleys vollendet — wie so häufig behauptet worden —, sondern bekämpft, so gewiss dem Kritiker Hume das metaphysische Dogma vom Esse = Percipi fremd ist, so gewiss er die Existenz unerkennbarer Realitäten in der strengsten Bedeutung des Wortes „Existenz" gelehrt hatte. Es ist dies ein Punkt, welcher den drei grössten Vertretern des philosophischen Kritizismus, Locke, Hume und Kant gemeinsam, die fundamentale metaphysische Voraussetzung jedes kritischen Denkens überhaupt bildet und nebst manchen anderen die Kontinuität im Entwickelungsgange der kritischen Philosophie begründet. Die metaphysische Gleichung Berkeleys vom Esse = Percipi aber steht ausserhalb des Gedankenkreises dieser Philosophie. — Die Darstellung des Kritizismus Kants im Buche Vorländers ist scharf und treffend. Die hervorragende Sachkenntnis des Verfassers vereinigt sich hier in glücklichster Weise mit grosser stylistischer Gewandtheit. Schärfer zu betonen gewesen wäre — unseres Erachtens — nur die streng realistische Bedeutung des „Dinges an sich" bei Kant im Sinne unserer eben skizzierten Anschauungen. Auch würde es sich vielleicht empfehlen, in eine Neuauflage des Werkes eine dem Anfänger gewiss willkommene kurze Erläuterung des Kantischen Begriffes der „möglichen" Erfahrung aufzunehmen. — Die Darstellung der nachkantischen philosophischen Systeme muss als durchaus wohlgelungen bezeichnet werden. Bei Besprechung der in unserer Zeit noch mächtig nachwirkenden Philosophie Schopenhauers wäre eine kurze Darlegung der Beziehungen zwischen der illusionistischen Erkenntnislehre und der pessimistischen Grundstimmung des Philosophen vielleicht erwünscht gewesen.

Der letzte grössere Abschnitt des Vorländerschen Werkes, die Darstellung der „Philosophie der Gegenwart", bildet angesichts der Thatsache, dass die meisten Philosophiehistoriker eine eingehende geschichtliche Gesamtbehandlung der Philosophie der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts unterlassen, eine Leistung von unbestreitbarem Verdienste. Nur glauben wir, dass hier — gerade im Hinblick auf den eben erwähnten Umstand — grössere Ausführlichkeit notthäte. Vielleicht entwickelt sich der letzte Abschnitt zu einem selbständigen dritten Bande. Es würde dies, unserer Ansicht nach, den didaktischen Wert des Werkes nicht unbedeutend erhöhen, ein Vorteil, dem gegenüber die Vergrösserung des Umfanges kaum in Betracht käme.

Wir erblicken — und damit schliessen wir unser Referat — in der „Geschichte der Philosophie" Vorländers, trotz der mannigfachen Einwände, welche wir gegen einzelne Punkte erheben zu müssen geglaubt haben, eine in didaktischer, litterarischer und wissenschaftlicher Beziehung höchst verdienstliche Leistung und wünschen ihr im Interesse eines erfolgreichen Studiums der Philosophiegeschichte die weiteste Verbreitung.

Graz. R. Hönigswald.

Wandschneider, Albrecht, Dr. phil. Die Metaphysik Benekes. Mittler & Sohn, Berlin 1903. (155 S.)

Der Verfasser meint, dass gegenwärtig der Neukantianismus einem gemässigten metaphysikfreundlichen Kritizismus zu weichen scheint, und so „lenkt sich naturgemäss der Blick auf die Vorgänger dieser Richtung

[1]) Vgl. Hönigswald, Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn 1904.

in der nachkantischen Zeit". Dabei kann man dann Beneke nicht übersehen. „Auf solidem Grunde und mit ruhiger Überlegung und scharfer Beweisführung erbaut Beneke ein System der Metaphysik, das entschieden unsere Bewunderurg verdient."

Bei so viel Bewunderung ist es gar kein Wunder, dass sich die Arbeit die Aufgabe stellt, nicht eine Kritik, sondern eine Darstellung der Benekeschen Metaphysik zu sein. Und das war vielleicht ganz gut. Die Naivität Benekes, die ja gewiss einigen Reiz ausübt, aber wie schon Herbart bemerkte, dem wissenschaftlichen Denker als Halbheit erscheinen muss, tritt damit auch bei dieser Arbeit in ihr gutes Recht.

Die Arbeit giebt ein klares Bild von Benekes Metaphysik. Die Hauptzüge sind treffend und gut systematisiert erwähnt. Gegenüber der vorzüglichen Darstellung Gramzows (Benekes Leben und Lehre) dürfte diese Arbeit den Wert haben, die Metaphysik ausführlicher und genauer dargestellt zu haben. Zu wünschen wäre gewesen, dass der Verf. die Werke und ihre Seitenzahl sub linea citierte, damit die störenden Unterbrechungen der Gedankenführung wegblieben, so sehr sie auch von dem Fleiss unseres Autors Zeugnis ablegen.

Berlin. Hugo Renner.

Leibniz, G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. E. Cassirer. Bd. I. Leipzig. Dürrsche Buchhandlung. (375 S.)

Das vorzügliche und empfehlenswerte Buch bringt eine Auswahl Leibnizscher Schriften zur Logik und Methodenlehre, zur Mathematik, zur Phoronomie und Dynamik und zur Metaphysik. Im letzten Abschnitt sind zunächst nur solche Schriften aufgenommen, aus denen man ein Bild der geschichtlichen Stellung des Systems gewinnen kann. Der vorliegende erste Band soll nach Angabe des Herausgebers die vorbereitenden Schriften zur Logik und Wissenschaftstheorie enthalten, während die metaphysischen Abhandlungen im engeren Sinne ein zweiter Band bringen soll.

Mit Recht betont der Herausgeber, dass bei der universalistischen Denkart Leibnizens eine Auswahl nur unter dem Gesichtspunkt der Allheit der Probleme, aus deren Bearbeitung Leibniz seine Theorien gebildet hat, zu treffen sei, dass es nur so möglich sei, dem universalistischen Charakter dieses Denkers gerecht zu werden. Die üblichen Sammlungen von Hauptschriften geben „im günstigsten Falle einen Überblick über den Inhalt der Lehre; aber sie bezeichnen nicht die gedankliche Entwickelung, die zu ihnen hingeführt hat, und die gemeinsame Wurzel, der sie entstammen". Leibniz ist nicht bloss Metaphysiker, er hat auch einen grossen Teil der positiven Wissenschaften mit Erfolg bearbeitet. Aus der Tendenz, den einzelnen Arbeitsgebieten ihre Eigentümlichkeit und ihre Rechtsame zu wahren und doch diese in einheitlichem Zusammenhang auszugleichen, ist Leibniz' Philosophie erwachsen. Bei ihm sind Einzelforschung und Philosophie gegenseitig bedingt. Dieser Sachlage sucht unser Werk gerecht zu werden. „Vollständigkeit der Übersicht galt, wenn nicht im extensiven, so doch im intensiven Sinne als Vorbild und Aufgabe, sofern alle begrifflichen Momente, die das System bilden halfen, durch einen charakteristischen Repräsentanten wiedergegeben werden sollten".

Hierin spiegelt sich das Eigentümliche dieser Ausgabe ab. Es handelt sich also nicht darum, eine Auswahl dahin zu treffen, um einen kurzen Inhalt der Lehren zu geben, auch nicht darum, etwa die historische Entwickelung zu charakterisieren, die Ausgabe will den pragmatischen Zusammenhang der einzelnen Probleme zeigen. Durch die nachdenkende Beschäftigung mit den Problemen soll sich der Leser „die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Faktoren und ihre Wechselwirkung" zum Bewusstsein bringen, und so führt uns das Buch von der Logik und Mathematik zur Dynamik und von dieser zu den Anfängen der Metaphysik.

Den Schriften zur Logik und Mathematik lässt der Herausgeber eine Einleitung vorausgehen, in der er das Kardinalproblem, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, hervorhebt und seine Bestimmung in den einzelnen Abhandlungen andeutet. Ebenso lässt der Herausgeber den Schriften zur Phoronomie und Dynamik eine besondere Einleitung vorausgehen.

Alles in allem, Einleitung und Anmerkungen, wie Auswahl der Stücke (deren namentliche Aufzählung ich mir hier wohl sparen darf) sind durchgehend von dem methodischen Gesichtspunkte bestimmt, ein einheitliches Ganzes zu geben, in dem die einzelnen Teile sich als Glieder geben. Dass die Auffassung des Herausgebers von Leibnizens Philosophie und seine Wertschätzung dieses Denkers sich auch bei diesem Werk geltend macht, konnte dem Zweck des Buches nur nützlich sein.

Wenn auch ein abschliessendes Urteil sich erst geben lässt, sobald der II. Band vorliegt, so berechtigt doch der I. Band schon zu den besten Hoffnungen auch für den zweiten. Die anerkennenswerte philosophische Leistung, als die sich diese Ausgabe zeigt, bildet eine wertvolle Bereicherung der Kirchmannschen Bibliothek. Eine ausführlichere kritische Besprechung behalte ich mir bis nach Erscheinen des II. Bandes vor.

Berlin. Hugo Renner.

Selbstanzeigen.

Elsenhans, Theodor. Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur Kant-Gedächtnisfeier. Leipzig, Engelmann. (52 S.)

Die vorliegende kleine Schrift entstand aus dem Wunsch, unter den vielen Schriften zu Kants Gedächtnis auch seine naturwissenschaftliche Bedeutung, und zwar an einem bestimmten, dem Interessenkreis der Gegenwart besonders naheliegenden Punkte, zur Geltung zu bringen. Ursprünglich als eine kurze Darstellung des Kantischen Begriffs der Rasse geplant, die auch Fernerstehenden die bleibende Bedeutung Kants als Naturforschers und seiner Abhandlungen über diese Frage verständlich machen sollten, führte sie zur Erörterung verschiedener, teils Kants Stellung zu der Frage, teils die Behandlung des Rassenproblems überhaupt betreffender Punkte, die auch für den Fachmann einiges Interesse haben dürften So ist z. B. im Anschluss an das von Kant entworfene grosse Programm einer „Naturgeschichte“ im Gegensatz zur blossen „Naturbeschreibung“ eine Übersicht über die verschiedenen Ansätze gegeben, welche sich bereits bei Kant für die im Darwinismus ausgebaute Entwickelungstheorie finden. In der auf dieser Grundlage gegebenen Begriffsbestimmung und Einteilung der Menschenrassen tritt ein Grundzug Kantischen Denkens unverkennbar hervor, die Tendenz, an die Stelle leerer logischer Formen Massstäbe zu setzen, die aus der lebendigen Wirklichkeit gewonnen sind. Wie er schon in seinen frühesten Schriften zeigt, dass der Gegensatz zweier Bewegungsrichtuugen etwas anderes ist als ein logischer Widerspruch, oder dass sich aus blossen logischen Formeln keine wirkliche Erkenntnis herausholen lässt, so setzt er hier an die Stelle der

blossen logischen Systematik eine Klassifikation nach Lebensfunktionen. Kants Auseinandersetzung mit Förster führt dann zu einer Erörterung des Zweckgedankens in seinem Verhältnis zur Rassentheorie und zur Naturwissenschaft überhaupt, welche in der Konsequenz der Kantischen Forderung, einer ‚grösstmöglichen Kühnheit' der mechanischen Erklärung und seines Begriffs der Teleologie zu der Unmöglichkeit gelangt, eigens eine Gruppe „materieller Wesen" oder ihre „Stammmutter" der mechanischen Erklärung grundsätzlich zu entziehen und damit innerhalb der Erfahrung der Erfahrungswissenschaft selbst Grenzen zu setzen. Die teleologische Beurteilungsweise ist damit keineswegs ausgeschlossen, vielmehr für die letzten Fragen gefordert.

Heidelberg. H. Elsenhans.

Hönigswald, Richard, Dr. Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn. 1904. (Diss. Halensis.)

Die vorliegende Arbeit versucht eine kritische Darstellung der theoretischen Philosophie Humes unter dem Gesichtspunkte seiner Realitätslehre. Sie will vor allem dieser letzteren den ihr gebührenden Platz in dem erkenntnistheoretischen System des grossen schottischen Denkers selbst und weiterhin im Rahmen des philosophischen Kritizismus überhaupt anweisen. An eine durch die Gesichtspunkte der Humeschen Realitätslehre bestimmte Analyse der Erkenntnistheorie des Philosophen knüpft sie darum eine Erörterung des Verhältnisses der letzteren zu der logischen Erfahrungstheorie Kants, um mit einer Darlegung der metaphysischen Voraussetzungen des Kritizismus und derjenigen Annahmen abzuschliessen, welche auf Grund jener Erfahrungstheorie über die materiale Voraussetzung der Erkenntnis, die Dinge an sich, gemacht werden müssen.

Zunächst musste die Natur des Humeschen Empirismus erläutert werden. Indem dieser als ein streng methodischer dem metaphysischen Berkeleys und des modernen Empiriokritizismus gegenübergestellt wird, rückt als ein wesentliches Merkmal der Humeschen Erkenntnislehre der Phänomenalismus des Philosophen und seine Verwandtschaft mit dem Kritizismus Kants in den Vordergrund. Hume ist — systematisch betrachtet — mehr, als der Erwecker Kants aus „dogmatischem Schlummer". Er hat als kritischer Phänomenalist die Kantsche Lehre vom Gegenstande der Erfahrung vorbereitet und fordert als eine Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie, wie später Kant, die Annahme der realen Existenz von Dingen. Die prinzipielle Differenz zwischen den erkenntnistheoretischen Lehren der beiden Denker tritt dabei nur um so schärfer hervor. Hume besitzt schon einen kritischen Begriff des Gegenstandes der Erfahrung als eines durch die aktive Bethätigung des Intellektes geschaffenen Symbols der Realität im Bewusstsein, aber er verkennt noch die Bedingungen der allgemeinen, d. h. objektiven Geltung dieses Symbols. Und weil in Folge dessen einer Verwendung der Formalbegriffe, in welchen diese Bedingungen zum Ausdrucke kommen, keine objektiv gültigen Grenzen gesetzt sind, erweitert sich bei Hume das Gebiet des gefühlsmässigen Glaubens auf Kosten desjenigen erfahrungsgemässer Erkenntnis: Beharrlichkeit ist für Hume nicht eine rationale Bedingung der Dinge als Erscheinungen, sondern ein gefühlsmässig, oder instinktiv anzunehmendes Merkmal der Dinge an sich selbst. — Der Widerspruch, in welchen so Praxis und Theorie der Erkenntnis mit einander geraten müssen, kann nur auf dem Standpunkte eines logischen Kritizismus beseitigt werden. — Nur eine logische Erfahrungstheorie ermöglicht aber auch eine klare Beantwortung der Frage nach Sinn und Bedeutung einer kritischen Metaphysik. Ihr sind die beiden letzten Kapitel dieser Arbeit gewidmet. Kritische Metaphysik hat die Aufgabe, festzustellen, wie die unerkennbaren Realitäten unter dem Gesichtspunkte einer logischen Erfahrungstheorie gedacht werden müssen. Die Erörterung dieser Frage geschieht teilweise im Rahmen einer Kritik der neuerdings wieder von Busse mit Energie ver-

tretenen Theorie einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem und führt schliesslich zu einer Darlegung der Umstände, welche die Entwickelung einer an den Aufgaben einer logischen Erfahrungstheorie orientierten kritischen Metaphysik in der theoretischen Philosophie Humes vereiteln.

Graz. R. Hönigswald.

Meyer-Benfey, Heinrich. Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke 1904. (114 S.)

Die Schrift vereinigt zwei Aufsätze, die für die Gedächtnisfeiern der beiden Grossen, die der Titel nennt, bestimmt waren. Diese wollen „auf die Frage antworten: was haben jene Männer für die deutsche Kultur bedeutet, und was können sie uns heute noch bedeuten?“ Die Antwort ist in beiden Fällen verschieden. Herder hat heute wesentlich historisches Interesse. „Ungleich allgemeiner und unmittelbarer ist die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Wir können ihn alle nicht entbehren, wenn wir in unserem Denken und Leben einen festen Standpunkt gewinnen wollen. Die Einsicht in diese Unentbehrlichkeit Kants zu verbreiten und neben der nüchternen Einsicht auch ein wenig Liebe für ihn zu erwecken, dadurch viele zu ihm zu führen — das ist der eigentliche Zweck dieser Schrift. Denn auch der Herder-Aufsatz ist in gewisser Weise eine Hinweisung zu Kant. Besonders liegt es mir auch daran, die Überzeugung zu begründen, dass Kant nicht ein Privileg der zünftigen Philosophie ist, sondern dass er der ganzen Menschheit angehört.“ (Vorrede.) Darin liegt zugleich die Rechtfertigung für das Wagnis, dass hier ein Laie über Kant schreibt und für Kant wirbt. — Die Studie über Kant erörtert zunächst seine geschichtliche Stellung und Bedeutung, giebt sodann in freier Darstellung einen kurzen Abriss der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants, mit besonderer Hervorhebung ihrer Fruchtbarkeit für Wissenschaft, Weltanschauung und Leben und bespricht endlich, mit Bezugnahme auf Quellenpublikationen der letzten Zeit, Kants Persönlichkeit und die Beziehungen zwischen ihr und seiner Philosophie. Besonders in den Abschnitten, die von der Ethik und im Anschlusse daran von der Begründung der Geschichtswissenschaft handeln, mussten zuweilen eigene Aufstellungen gewagt werden, über deren Haltbarkeit erst eine längere Anwendung entscheiden kann, und die ich einstweilen einer freundlichen Prüfung der Kenner empfehle.

H. Meyer-Benfey.

Franck, Ernst. Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Dissert. Erlangen 1904. (71 S.)

Ich habe die Entwicklung darzulegen unternommen, welche Kants Lehre vom Primate der praktischen Vernunft in der frühesten nachkantischen Periode erfahren hat. Es ist für die Denker jener Epoche, soweit sie sich mit diesem Problem überhaupt eingehender befasst haben, charakteristisch, dass sie den Primat der praktischen Vernunft ausschliesslich in seiner religiös-ethischen Bedeutung und Wirkung verstanden, dass aber sein tiefster erkenntnistheoretischer Sinn, den zuerst Fichte erfasst und in neuester Zeit Rickert demonstriert hat, hie und da von ihnen wohl dunkel geahnt, aber nie klar begriffen und ausgesprochen wurde. Auch bei Kant ist von einer erkenntnistheoretischen Deutung und Bedeutung des Primats der praktischen Vernunft noch nicht die Rede. Auch ihm ist er vor allem ein Primat der ethischen Werte und das Fundament, der letzte Beweisgrund für die Realität des Unbedingten und seiner Postulate.

Um zu zeigen, wie sich die Entwicklung des Problems über Kant hinaus weiter gestaltet hat, war es zuvor notwendig, die Wurzeln der Lehre im Boden des Kantischen Vernunftsystems aufzusuchen, sie bis in die im Freiheitdogma ruhenden Fasern zu verfolgen und zu der von Kant

gewählten gedanklichen Formulierung Stellung zu nehmen. Letzteres ist in dem Sinne geschehen, dass der faktische Primat der praktischen Vernunft, in dessen Proklamation ich mit Kuno Fischer die Krönung des Systems erblicke, zugegeben und als tiefe psychologische Einsicht erkannt wurde. Hingegen musste die prinzipielle Berechtigung, aus dieser Einsicht Schlüsse für das religiöse und ethische Leben zu ziehen, strikt verneint werden. Die im Weiteren historisch verlaufende Darstellung behandelt nun die Gestaltung des Problems bei Reinhold, Aenesidem, Maimon, Beck und Jacobi. Reinholds eigenartige Persönlichkeit, die seine Wandlungen erst verständlich macht, wird scharf beleuchtet und die Leistung seiner Elementarphilosophie gegen die seines Kantianismus abgewogen. Aenesidems skeptische Argumentation gegen die Primatlehre und ihre moraltheologischen Konsequenzen hält einer Prüfung auf ihre bleibende Giltigkeit Stand, muss aber einer immanenten Kritik der Kantischen Gedanken, wie schon Fichte sie in seiner bekannten Rezension übte, trotzdem weichen. Maimons intellektualistischer Moralismus stellt sich als die subtile Begründung eines Primats der theoretischen Vernunft, Becks Stellung zum Problem als eine höchst unzureichend fundierte, aber aus seinem Idealismus verständliche Modifikation des Kantischen Gedankens heraus. Jacobi endlich, für dessen geistreiches aber unwissenschaftliches und unsystematisches Philosophieren der Primat der praktischen Vernunft gewissermassen das Zentralproblem bildet, erfährt eine besonders eingehende, kritische Würdigung. Seine subjektiv bestimmten Einwände werden als auf gänzlichem Verkennen der Kantischen Absicht beruhend zurückgewiesen, sein vielfach noch recht überschätztes Denken in seiner Sprunghaftigkeit und Unfruchtbarkeit charakterisiert.

Eine kurze Einleitung meiner Schrift erörtert die Identität der Kantischen Lehre vom Primate der praktischen Vernunft mit der alten, schon von Augustin vertretenen Doktrin vom Primate des Willens. Damit stellt sich diese historische Spezialuntersuchung als Abschnitt der Geschichte eines Problems dar, welches sich durch die gesamte Geschichte der Philosophie Schritt für Schritt verfolgen lässt. Zugleich bildet die Arbeit den ersten Teil einer Abhandlung, welche die Entwicklung des Problems von Kant an bis auf die Philosophie der Gegenwart (etwa bis auf Rickert) umfassen soll.

Dr. Ernst Franck.

Heim, Karl Dr. Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn 1904. (IX u. 299 S.)

Inhalt: Einleitung. — Das Problem. — Das Wirkliche. — Die Weltformel. — Die Zeit. — Der Raum. — Das Du. — Der Wille. — Das Naturgesetz. — Das energetische Weltbild. — Die Geschichte des Denkens. — Das Problem der religiösen Gewissheit.

Obwohl sich diese Schrift zunächst als eine für ein weiteres Publikum bestimmte und darum im leichten Essay-Stil geschriebene Reihe von Aufsätzen über Weltanschauungsfragen darstellt, so ist sie doch, genauer betrachtet, die Durchführung eines einzigen philosophischen Grundgedankens, der nur für fachmännisch Gebildete vollständig verständlich sein dürfte. Man könnte sie eine Monographie über ein in der bisherigen philosophischen Arbeit vielleicht noch nicht genügend zur Geltung gekommenes Prinzip der philosophischen Methode nennen, von dessen Fruchtbarkeit diese Schrift eine Probe geben möchte, um zur genaueren logischen Untersuchung desselben anzuregen. Das methodische Prinzip, um das es sich handelt, ergiebt sich aus der Berücksichtigung der beiden bekannten Thatsachen, dass wir 1., wie die unendliche Teilbarkeit aller Grössen zeigt, bei der Apperzeption der Empfindungen niemals auf Einheiten stossen, die sich nicht wieder in Mannigfaltigkeiten auflösen liessen, und dass 2. auf dem ganzen Gebiet der Empfindungsqualitäten, wie der Verhältnischarakter der Ton- und Farbenphänomene zeigt, jede Erscheinung nur

durch Relation zu einer anderen Erscheinung ihren bestimmten Inhalt bekommt. Beachtet man diese Thatsachen, so erscheint es als eine unter dem Einfluss der mathematischen Methode entstandene dogmatische Vergewaltigung der Erfahrung, wenn sowohl der vorkantische, als der moderne Empirismus bei der Analyse der Empfindung von vermeintlich isolierbaren Gegebenheiten, „Perzeptionen“ oder Empfindungsgrössen E, E', E'', E'''... ausgeht, um dann erst hinterher die Verhältnisse zu betrachten, in welche diese zunächst isolierten Gegebenheiten zu einander treten können. Vielmehr muss dieses eigentümliche Ineinandergeschlungensein von Einheit und Verhältnis, die Auflösbarkeit aller Einheiten in Verhältnisse und Verwandelbarkeit aller Verhältnisse in Einheiten, wie sie die reine Erfahrung darbietet, schon in den ersten Ansatz der Erfahrungsanalyse aufgenommen werden. Damit tritt aber an die Stelle der seitherigen Einheitslogik, für welche die Verhältnisse nur durch Zusammentreten isolierbarer Einheiten entstehen, eine Verhältnislogik, für welche die Einheiten nur durch Verhältnisse zustandekommen. Und es entsteht die Aufgabe, den Begriff der Relativität als den philosophischen Grundbegriff nach allen Seiten hin zu untersuchen. Zu einer solchen Untersuchung des alten Problems der Relativität möchte die vorliegende Schrift einen Beitrag liefern. In dem Abschnitt: „Die Weltformel“, der den Grundgedanken des Ganzen enthält, wird versucht, drei Arten von Relativität, die vielfach mit einander konfundiert werden, klar auseinanderzuhalten, das gewöhnliche Verhältnis des spezifischen Unterschieds, das relative Verhältnis im eigentlichen Sinn, wie es z. B. zwischen Ruhe und Bewegung besteht, und endlich das so schwer analysierbare Abstraktionsverhältnis, in dem sich z. B. Form und Inhalt einer Farbenfläche zu einander befinden. Die weiteren Abschnitte über Raum- und Farbentheorie, über das Ich-Problem, über die Ostwaldsche Energetik, über die Geschichte der Philosophie und Theologie, in denen viele Einzelausführungen naturwissenschaftlicher und historischer Art sehr stark hypothetischen Charakter tragen, haben, philosophisch betrachtet, nur den Zweck, die Konfundierung jener drei Verhältnisarten als eine unerschöpfliche Quelle mythologischer Verirrungen und metaphysischer Gedankendichtungen auf philosophischem, naturwissenschaftlichem und theologischem Gebiet darzuthun Neben dieser kritischen Absicht hat die Schrift zugleich die positive Tendenz, den von Avenarius und Mach beeinflussten Kreisen von ihrem eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus einen neuen Weg zum Verständnis für das Unvergängliche an Kants Gedankenarbeit zu eröffnen. Ist nämlich einmal das Ausgehen von beziehungslosen Empfindungseinheiten als dogmatische Vergewaltigung der „reinen Erfahrung“ erkannt, wird also die Relation bei der Analyse der Empfindungen zum Ausgangspunkt genommen, so wird gerade dann, wenn man wirklich voraussetzungslos an die Erfahrung herantreten will, eine Relationslogik zur Vorbedingung jeder empirischen Forschung. Eine logische Analyse der Verhältnisse aber lässt Kants apriorische Formen, die die Erfahrung allererst möglich machen, wenn auch in wesentlicher Vereinfachung wieder aufleben.

Halle a. S. Dr. Karl Heim.

Lipsius, Friedr. Reinh., Lic. Privatdozent. Kritik der theologischen Erkenntnis. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1904.

Der Verfasser hat es unternommen, die mannigfachen Versuche der neueren protestantischen Theologie, für die Hauptsätze der christlichen Dogmatik eine gegen wissenschaftlichen Einspruch möglichst gesicherte Grundlage zu gewinnen, von einem unbefangenen philosophischen Standpunkt aus zu kritisieren. Dabei betrachtet er es als seine wichtigste Aufgabe, die psychologische und erkenntnistheoretische Unhaltbarkeit der heute herrschenden „Theologie der inneren Erfahrung“ nachzuweisen. Sie, die doch auf das äussere Naturwunder als Beglaubigung der religiösen Weltanschauung meist Verzicht leisten zu müssen meint, hält entweder an der Möglichkeit himmlischer, in den Kausalzusammenhang der seelischen

Vorgänge eintretender Offenbarungen unbefangen fest — oder aber sie beruft sich, ihre Blösse mit einem Fetzen Kantischer Philosophie deckend, auf die angebliche Subjektivität aller unserer Erkenntnisse. Aus ihr glaubt sie folgern zu dürfen, dass die Erlebnisse des frommen Bewusstseins nicht mehr und nicht weniger Realitätswert besitzen als die sinnenfällige Wirklichkeit, mit der es die Naturwissenschaft zu thun hat.

Demgegenüber wird gezeigt, wie jedenfalls die Gefühle, in deren relativ dunkeles Gebiet man sich mit besonderer Vorliebe zurückzieht, noch in ganz anderem Sinne als subjektiv zu bezeichnen sind, wie die Vorstellungen und für sich weder überhaupt ein gegenständliches Wissen, noch ins Besondere ein solches von überweltlichen Objekten vermitteln.

Im Anschluss hieran wird auch die Kantische Moraltheologie abgelehnt; teils weil Kants Lehre vom kategorischen Imperativ nach des Verfassers Überzeugung mit Psychologie und Geschichte streitet, teils weil die daran geknüpften drei Postulate nicht unausweichlich sind. Albert Schweitzers treffliche Analyse der Kantischen Religionsphilosophie ist in diesem Abschnitt mit Dank benutzt worden.

Dagegen wenden sich nun die folgenden Abschnitte gegen die Bemühungen, die von Kant aufgelösten alten Schulbeweise für das Dasein Gottes zu rehabilitieren. Zum Schlusse entwickelt der Verfasser die Grundzüge seiner eigenen Anschauung, die auf einen metaphysischen Idealismus, wie ihn Wundt vertritt, hinausläuft. Dabei sucht er jedoch mit Kant Führung zu behalten. Obwohl den Beweisen der transscendentalen Ästhetik für die Apriorität und Idealität des Raumes und der Zeit eine durchschlagende Kraft nicht zuerkannt wird, ist doch einzuräumen, dass alle Untersuchung äusserer Objekte zuletzt bei relativen Verhältnisbestimmungen stehen bleiben muss, also in das innere Wesen der Dinge nicht eindringt. Dagegen giebt nun der Einblick in die seelischen Prozesse, für die Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding-an-sich keine Giltigkeit besitzt, eine allgemeine Anleitung, wie wir uns den Kosmos nach seinem eigenen Sein zu denken haben. Jeder Versuch aber, hieraus positive Einzelerkenntnise entwickeln und die Welt im Sinne der älteren Metaphysik von oben herab konstruieren zu wollen, verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten, die die gleichen sind, ob man letzten Endes einen theistischen oder einen pluralistisch-atheistischen Standpunkt einnimmt.

Die Gottesvorstellung behält jedoch dauernd ihre Bedeutung als subjektiv unaufgebbares und sachlich angemessenes Symbol für die Idee des absoluten Einheitsprinzips und Entwickelungsgrundes der Welt. Besonders in diesen letzten Erörterungen hat sich der Verfasser nahe an die tiefen und für die Religionsphilosophie noch lange nicht genügend ausgewerteten Gedanken der Kantischen Ideenlehre und der „Kritik aller spekulativen Theologie“ angeschlossen.

Jena. F. Lipsius.

Döring, O. Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik der reinen Vernunft über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Dissertation, Leipzig 1904.

Der Verfasser hat versucht, die mannigfachen Dunkelheiten und Widersprüche im Anhange über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe mit den Grundgedanken Kantischer Philosophie, speziell Kantischer Logik in Einklang zu bringen. Von den zahlreichen Fragen, die einer Beantwortung harrten, erwiesen sich namentlich drei von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis des Ganzen:

1. Worin besteht das Wesen der Reflexion, spez. der transscendentalen Reflexion?
2. Wo findet sich die von Kant angekündigte transscendentale Topik?
3. Wo ist das Prinzip, das uns im Hinblick auf das Wesen der Reflexion mit zwingender Kraft das Nichtmehr und Nicht-

weniger der Reflexionsbegriffe verbürgt und uns über die Natur dieser Begriffe aufklärt?

Die erste Frage fand ihre Antwort in der allgemeinen Reflexionsdefinition: „Reflexion ist diejenige Thätigkeit unseres Gemütes, durch welche das bestimmte Verhältnis gegebener Vorstellungen zu unseren Erkenntniskräften oder das unbestimmte Verhältnis zueinander festgestellt ist;“ und in der besonderen Definition:

„Die transscendentale Reflexion ist eine mit Hilfe der Reflexionsbegriffe stattfindende Comparation reiner Anschauungen untereinander.“

Die Untersuchung der zweiten Frage nach der transscendentalen Topik ergab das überraschende Resultat, dass Kant die ausdrücklich angekündigte Topik überhaupt nicht geleistet hat, und stellte den Verfasser vor die Aufgabe, in Kants Sinne selbst solch eine „Anweisung nach Regeln“ zu geben, nach denen man den Vorstellungen in den einzelnen Erkenntnisvermögen ihre Stelle bestimmen kann, deren Lösung in folgender Formulierung versucht wurde:

„Wenn uns eine Vorstellung gegeben ist, die sich nicht durch ein passives Bewusstsein unmittelbar als empirische Anschauung erweist, so müssen wir die Reflexion im besonderen anwenden, die darin besteht, dass wir auf die An- oder Abwesenheit bestimmter oder allgemeiner Raum- und Zeitbeziehungen aufmerken und die Vorstellungen mit bestimmten solchen Beziehungen den reinen Anschauungen, die Vorstellungen mit allgemeinen solchen Beziehungen den empirischen Begriffen und die Vorstellungen ohne solche Beziehungen den reinen Begriffen zuweisen.“

Das Eingehen auf die dritte Frage endlich ergab, dass Kant die Reflexionsbegriffe ohne solches Prinzip unter Anlehnung an die Vierzahl in seinem Kategorienschema und im Hinblick auf die Möglichkeit bequemer Leibnizkritik aufgestellt hat. Verfasser glaubt das Auffindungsprinzip in dem Zwecke dieser Begriffe (Feststellung der Subsumtionsmöglichkeit und des Subsumtionsumfanges zweier zu vergleichenden Vorstellungen) erkannt zu haben und zusammenfassend sagen zu dürfen: „Da Kant von den Reflexionsbegriffen verlangt, dass sie zum Zwecke der Begriffsbildung in der Vergleichung (logischen und objektiven) erforderlich seien, so ergiebt sich, dass es in seinem Sinne nur die beiden Reflexionsbegriffspaare Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit geben kann, dass dagegen alle übrigen von Kant als Reflexionsbegriffe bezeichneten Vorstellungen zu den Unterscheidungsbegriffen gehören, deren es eine grosse Zahl (ursprüngliche und abgeleitete) giebt, und die im Gegensatze zu den blossen Vergleichungsbegriffen auf bestimmte, die gegebenen Vorstellungen deutlich trennende Verhältnisse hinzielen.“

Der zweite Teil der Abhandlung, der an der Hand der Kant- und Leibnizschriften die von Kant im Anhange über die Amphibolie gegebene Leibnizkritik einer Nachkritik unterzieht, gelangt zu dem Resultate, dass Kant bei dieser Darstellung Leibnizscher Sätze wenig guten Willen zu einwandfreier Auffassung, zum mindesten wenig historischen Sinn an den Tag gelegt hat. Als nicht uninteressantes Resultat ergab sich nebenbei die Thatsache eines inneren Zusammenhanges zwischen der dem Anhange über die Amphibolie noch hinzugefügten Unterscheidung der Begriffe Nichts und Etwas mit den Ausführungen im Anschluss an das Reflexionsbegriffspaar Einstimmung und Widerstreit. Zum Schlusse sei noch der, wie Verfasser glaubt, mit zwingenden Gründen gestützte textkritische Vorschlag zur Ergänzung des auf S. 240 Kr. d. r. V. (Kehrbach) unvollständigen Satzes gegenüber den Vorschlägen von Mellin und Erdmann erwähnt.

O. Döring.

Heymans, G. Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig. J. A. Barth 1905. (VIII u. 348 S.)

Vorliegendes Buch versucht nachzuweisen, dass und wie die empirische, besonders in der Naturwissenschaft geübte und ausgebildete Forschungs- und Beweismethode, wenn man sie auf ein umfassenderes Tatsachenmaterial, als der Naturwissenschaft zu Gebote steht, anwendet, bei stetig zunehmender Kenntnis dieses Materials zu verschiedenen, stets besser dem Materiale angepassten Welthypothesen führt; und wie diese Entwickelung für unsere Zeit in der Hypothese des psychischen (auch wohl: idealistischen, spiritualistischen) Monismus mit kriticistischen Ausblicken ihren vorläufigen Abschluss findet. Zu diesem Zwecke wird von der äusserst unvollständigen und ungenauen Thatsachenkenntnis, über welche das vorwissenschaftliche Denken verfügt, ausgegangen; werden sodann Schritt für Schritt weitere Kenntnisse, welche Naturwissenschaft, Psychologie und Erkenntnistheorie bieten, mit in Betracht gezogen; und wird für jede einzelne Erkenntnisstufe untersucht, warum die auf die vorhergehende Stufe passende Welthypothese ihr nicht mehr genügen kann, und welche Ergänzungen oder Veränderungen sie sich demzufolge in dieselbe anzubringen genötigt findet. So entsteht, auf dem Wege einer fortgesetzten Prüfung und Anpassung an die gegebenen Thatsachen, dasjenige Weltbild, welches der Verfasser (in wesentlicher Übereinstimmung mit Fechner, Paulsen, Ebbinghaus, Strong u. a.) als die grösste Annäherung an die vollständige Wahrheit betrachtet, welche das Wissen unserer Zeit gestattet.

Groningen. G. Heymans.

Drexler, Hans, Dr. Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts (durch Dinge an sich und durch Erscheinungen) im Kantischen System. (Gekr. Preisschr. u. Diss. Monast.) Beuthen O-S., Th. Kirsch. 1904. 61 S.

Auch heute noch gehen die Ansichten über den Charakter des Kantischen Idealismus weit auseinander. Manche Forscher sehen mit Jacobi, Schulze und Maimon in der dem erkennenden Subjekt gegenüber selbstständigen, den Stoff der Vorstellungen liefernden Realität die Dinge an sich, andere, insbesondere die Neukantianer, suchen mit Beck und Fichte die transscendenten Dinge an sich bei der Erklärung des Erfahrungsprozesses zu eliminieren und die Erscheinungen als die das Subjekt affizierende Wirklichkeit zu erweisen. Es ist das Verdienst Vaihingers, zum ersten Male die Behauptung aufgestellt und ausgeführt zu haben, dass Kant eine Affektion des Subjekts durch die Dinge an sich und durch die Erscheinungen, also eine doppelte Affektion, unzweideutig lehre.

Die Abhandlung erörtert in ihrem ersten Teile das Problem der doppelten Affektion aus dem Ganzen des Kantischen Systems heraus; sie sucht durch eine Analyse der Fundamentalpositionen und Hauptlehren Kants die Möglichkeit und Bedeutung der beiden Affektionen, sowie ihr Verhältnis zueinander klar zu legen. Die vom empirischen Subjekte unabhängigen (empirisch realen) Gegenstände affizieren nach Kant das empirische Subjekt und rufen dadurch in ihm die Sinnesqualitäten (Farbe, Geschmack u. s. w.) hervor; die empirischen Gegenstände sind aber selbst nur Erscheinungen unbekannter Dinge, hervorgerufen durch eine Einwirkung dieser unbekannten Dinge an sich auf das transscendentale Subjekt.

Im zweiten Teile wird der Charakter der Affektion in den einzelnen, in Betracht kommenden Werken Kants (Ästhetik, Analytik und Dialektik, naturphilos. Schriften) näher untersucht. Die doppelte Affektion klärt, wie aus dieser Untersuchung hervorgeht, manche bei Kant gefundenen Schwierigkeiten auf (besonders in der Deduktion der Kategorien, den Grundsätzen des reinen Verstandes und der Widerlegung des Idealismus), ist aber selbst, wenigstens wie Kant sie lehrt, nicht widerspruchslos.

Der Abhandlung ist eine detaillierte Inhaltsangabe vorausgeschickt.

Breslau. Hans Drexler.

Kleinpeter, H. Dr. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald dargestellt. Leipzig, Barth 1905.

Vorliegender Entwurf einer Erkenntnislehre beabsichtigt eine von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehende, soweit als thunlich systematische Darstellung der in den Werken der genannten Forscher niedergelegten Grundanschauungen über das Wesen unserer Erkenntnis. Sie sieht dabei von deren spezifisch philosophischen Ansichten völlig ab, und lässt z. B. Cliffords Metaphysik wie Ostwalds energetisches Weltbild ganz unberücksichtigt; wogegen sie sich zu zeigen bemüht, dass das Streben nach einer rein phänomenologischen Auffassung identisch ist mit der Forderung strenger Wissenschaftlichkeit. Mit Kants Erkenntnistheorie hat sie die Betonung der Selbstthätigkeit des erkennenden Subjektes gemein; während aber diese hieraus auf eine Apriorität des Wissens schliesst, macht sie den gerade entgegengesetzten Schluss. Ausserdem reicht der Zweifel bei ihr weit tiefer als bei Kant oder selbst Hume. Ein unbedingtes Wissen im Sinne Platons vermag sie nirgends zu erkennen, ihr Standpunkt ist relativistisch, phänomenalistisch, kritisch und empiristisch, wenn auch nicht im Sinne J. St. Mills.

Die Darstellung ist keine historisch-kritische; auf die Besprechung der Anteile der einzelnen Forscher geht sie nicht ein. Sie will nur rein sachlich nach der Richtung ihrer Stichhaltigkeit hier beurteilt sein; auch polemische Auseinandersetzungen gehen ihr fast ganz ab. Sie will eben nur in möglichster Kürze zeigen, dass auf dem Boden der exakten Wissenschaften sich eine Erkenntnistheorie ausgebildet hat, die den Anspruch erhebt, in ihren Grundzügen richtig zu sein. Der Verfasser hat sich bemüht, sie nach Analogie anderer Erkenntnistheorien von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu begründen, und sie so dem philosophisch gebildeten Leser zugänglicher zu gestalten; er kann sich aber nicht verhehlen, dass sie ihren eigentlichen Rückhalt an der positven Wissenschaft zu suchen hat, und wäre zufrieden, wenn sie ihren Teil dazu beitragen würde, die Erkenntnis von der Notwendigkeit wissenschaftlicher Bildung in philosophischen Kreisen zu einer allgemeinen zu machen.

Dr. H. Kleinpeter.

Véronnet, Alex. L'Infini-Catégorie et réalité. Paris, Roger-Chernoviz 7 Rue des Grands Augustins 1903. (88 p.)

Dans cette étude sur l'infini l'auteur s'est efforcé de se placer sur un terrain indépendant de tout système et de toute hypothèse. Il fait l'étude comparée, à la fois philosophique et scientifique (même mathématique) de cette idée, dont il détermine et poursuit l'évolution nécessaire, incessante dans l'esprit, jusqu'à ce qu'il nous la fasse voir comme trop riche, trop vivante et trop féconde pour pouvoir être contenue dans les limites de notre pauvre esprit. Elle s'objective donc et entraîne avec elle les autres déterminations qui sont en nous sans nous et qui, elles aussi, participent à son infinité.

L'auteur nous fait saisir d'abord ce qu'est cette notion de l'infini dans la science, son importance, sa fécondité. On se trouve ainsi conduit par le développement de cette idée, aux analogies les plus curieuses, entre l'infini tel que le mathématicien le conçoit et l'Infini du philosophe. Ces deux notions, en se fondant, se complètent s'expliquent et s'éclarent l'une l'autre. Cette idée de l'infini est le principe directeur qui nous permet de coordonner et de classer nos idées et nos sensations, de leur donner un sens, une explication dernière; sans elle l'unité et la continuité de la pensée seraient rendues impossibles. Tout en nous postule l'infini, l'appelle et en vit. Que ce soit dans la nature ou en lui-même, dans le développement de son activité volontaire ou dans celui de sa pensée pure, à la base et au sommet de tout l'homme découvre toujours l'infini.

L'impossibilité d'une regression indéfinie dans le passé, la dégradation de l'énergie, etc., étudiées d'une maniere eminemment scientifique, éclairent d'un nouveau jour le fait de la contingence du monde, donne une nouvelle vie à cette preuve qui elle-même vient se fondre dans une autre plus générale plus compréhensive. Car cette preuve, comme les autres d'ailleurs, suppose encore l'objectivité du monde et de nous-mêmes, suppose la réalité et la legitimité des principes de raison et de morale. On peut toutefois faire abstraction de la valeur de ces principes, les considérer à un point de vue purement subjectif. On arrive toujours cependant comme le montre l'auteur, à reconnaître comme absolument nécessaire cette idée de l'infini pour expliquer l'enchainement de nos concepts et de nos sensations, pour expliquer les principes mêmes que sont en notre âme et forment le fond de toute notre vie intellectuelle et morale, instincts psychologiques qui nous dépassent, que nous n'avons pas que construire par conséquent, que nous apportons en naissant et qui sont comme le secau de l'Infini en nous. C'est ainsi en derniere analyse que nous reconnaissons Dieu présent en nous par ces principes et que nous saisissons sa réalite et celle du monde, en même temps que notre propre réalité.

Paris. A. Véronnet.

Chapman, William John. Die Teleologie Kants. Dissertation Halle 1904.

Die Kantische Teleologie stellt sich im Gegensatz einerseits zu der Entelechielehre des Aristoteles, andererseits zu der Physikotheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Zielstrebigkeit, die Aristoteles den Elementen zuschrieb, zeigt uns, dass seine Physik selbst teleologisch zu verstehen ist (§ 1). Dagegen setzte die Physikotheologie die zweckähnlichen Erscheinungen der Natur auf das Niveau der bloss zufälligen Nützlichkeit herab. In erster Linie stellte Kant den Begriff einer „inneren Zweckmässigkeit" wieder her. In seiner Auffassung jedoch enthält dieser Begriff ein Problem und nicht, wie es Aristoteles gemeint hat, ein Erklärungsprinzip (§ 12). Erst durch Kant wurde das Endursachliche (folglich auch die Zweckförmigkeit des organischen Geschehens) auf bestimmte Weise zum Problem erhoben.

„Der Einzig mögliche Beweisgrund" zeigt uns den Zusammenhang zwischen der Kantischen Teleologie und der exakten Wissenschaft. Schon in der vorkritischen Zeit, als bei Kant das naturwissenschaftliche Interesse vorwiegend war, sind alle Bestandteile seiner Teleologie, und zwar auf mathematischem, ästhetischem und biologischem Gebiete, nachweisbar. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist der „Einzig mögliche Beweisgrund" von nicht geringerer Bedeutung. Denn das methodologische Problem ist hier wie später in der kritischen Teleologie vornehmlich ein Problem des Urteilens (§ 6). Die kritische Teleologie ist daher eine Fortsetzung der vorkritischen und keineswegs eine bloss logische Konsequenz des Kritizismus (§ 12).

Die systematischen Ergebnisse der Dissertation lassen sich folgendermassen darstellen.

a) In erster Linie ist die Art und Weise der Kantischen Problemstellung hervorzuheben (§ 9, 10). Erklärung kann nur die gesetzliche Form des Geschehens betreffen, denn eben dadurch, dass sie eine Gesetzmässigkeit auf konstitutiven Prinzipien zurückführt, also uns Einsicht in ihre Notwendigkeit gewährt, kann sie allein Erklärung heissen (§ 5). Im Unterschied davon wird eine jede willkürliche Ergänzung des Thatbestandes der zu erklärenden Erscheinungen nie als eine Erklärung gelten können (§ 5 b, § 11). Die Resultate solcher Erklärungsversuche sind, wie Kant sagt, „ebenso unverständlich als die Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht".

b) Die post-Darwinische Wendung in der Biologie bildet, abgesehen von den mit ihr verbundenen Spekulationen, vielfach eine Parallele zu der

Kantischen Teleologie. Denn hier handelt es sich um den Versuch einer experimentellen Auflösung des Organischen in die Vorgänge, die seine Gestaltungsweise ausmachen. Schon bei Kant aber ist es nicht die Struktur der organischen Gebilde (Möglichkeit der Teile nur in Beziehung auf das Ganze), sondern die damit verknüpfte „wechselseitige Hervorbringung", die das Grundproblem ausmacht. Demnach ist die ganze Aufgabe einer Teleologie in der einfachen Beschaffenheit der organisierten Materie unvermindert enthalten.

c) Endlich ist die Kantische Teleologie für das Problem einer Biologie überhaupt von grosser Wichtigkeit. Wie bei Aristoteles die Entelechie (= Vollendungstrieb) nur eine Spezialisierung des Formprinzips war, so finden sich bei Kant Spuren eines sowohl der Biologie, wie auch der allgemeinen Naturlehre gemeinschaftlichen Problems (§ 11, S. 49 ff.). Gemäss des Verwickelungsgrades der in ihnen verknüpften Auslösungsmomente lassen sich die Gestaltungsweisen der Natur in einer Reihenfolge aufstellen. Es giebt also ein allgemeines Formproblem, das seiner Lösung im Gebiet der Physik zuerst bedarf, ehe man eine Anwendung desselben im Bereich der Biologie mit Sicherheit fortzuführen vermag (§§ 10, 11, 12).

W. J. Chapman.

Steckelmacher, Ernst. Der transscendentale und der empirische Idealismus bei Kant. Erlanger Dissertation. Heidelberg 1904. (102 S.)

Der Verf. untersucht in Anknüpfung an Robert Reiningers Schrift: Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, 1900, die Natur des Kantischen Idealismus und kommt im wesentlichen zu folgendem Resultate:

1. Der Widerspruch, den Reininger in der Kantischen Sinneslehre aufzeigt, ist vorhanden. Einerseits wird in der transscendentalen Ästhetik das Zeitproblem in transscendental-idealistischem Sinne gelöst: die Zeit wird von einer transscendentalen Organisation geschaffen, die Dinge brauchen nicht, um zeitlich geordnet zu sein, ins Bewusstsein gerufen zu werden, sondern alle Erscheinungen, auch wenn sie nicht im Sinnfeld unseres Bewusstseins sich befinden, stehen unter dem Banne zeitlicher Formulierung; andererseits finden wir eine empirisch-idealistische Fassung: der empirische innere Sinn bewirkt die zeitliche Ordnung. Während die Zeit nach jener Fassung Daseinsform der Erscheinungswelt ist, ist sie nach dieser nur noch Bewusstseinsform. Obwohl dieser Widerspruch nicht weggedeutet werden kann, so ist trotzdem die Sinneslehre auf einheitlichem Grunde — in transscendental-idealistischem Sinne — aufgebaut. Jene empirisch-idealistischen Stellen der Sinneslehre geben nicht einen zweiten Standpunkt wieder, den Kant neben dem ursprünglichen eingenommen hat, sondern sind nur eine allerdigs missglückte Erklärung der transscendental-idealistischen Fassung der Sinneslehre.

2 Die empirisch-idealistischen Stellen der Sinneslehre haben nicht auf die Erfahrungslehre eingewirkt. Die Erfahrungslehre ist auf einer einzigen Basis aufgebaut. Die transscendental-idealistische Lehre, dass nicht wir einzelne Menschen die Erscheinungswelt formieren, dass wir nur ins Bewusstsein rufen, was eine „transscendentale Gattungsvernunft" an dem gegebenen Stoff geordnet hat, beherrscht die gesamte Erfahrungslehre. Das Kriterium, das Reininger anführt, um eine empirisch-idealistische Fassung der Erfahrungslehre nachzuweisen: Alle Synthesis geht vom Verstande des Einzelnen aus, die Kategorien werden nicht durch eine vorempirische, transscendentale Funktion den Wahrnehmungen eingefügt, sondern der Verstand des Einzelnen bewirkt die kategoriale Ordnung, findet sich nicht in der Erfahrungslehre. Auch die Lehre vom „Ding an sich" liefert uns kein Merkmal, um zwei verschiedene Phasen — eine transscendental-idealistische und eine empirisch-idealistische — in Kants Erfahrungslehre erkennen zu können.

3. Die „Widerlegungen des Idealismus“ weisen widersprechende Ansichten auf. Der transscendental-idealistische Standpunkt wird nicht immer gewahrt. Als Ursache für diesen Widerspruch sind die empirisch-idealistischen Wendungen der transscendentalen Ästhetik anzusehen.

Ernst Steckelmacher.

Mitteilungen.

Die Mattersbergersche Kantbüste.

Wie in einer stattlichen Reihe älterer Hefte, so sind die KSt. auch diesmal wieder in der Lage, ihren Lesern ein Bildnis Kants zu bringen: die Abbildung der fast völlig verschollenen Mattersbergerschen Büste. Den Anlass zu dieser Reproduktion — sie erscheint (ebenso wie die Silhouette im Festheft IX, 1/2) gleichzeitig auch in der „Illustrierten Zeitung“ (J. J. Weber, Leipzig) nebst einem kleinen Orientierungsartikel in No. 3215 — hat die Gründung der Kantgesellschaft geboten: als am 22. April vorigen Jahres, dem Geburtstage Kants, die konstituierende Versammlung der Gesellschaft in Halle stattfand, war unter anderen Veranstaltungen auch eine Kantausstellung arrangiert worden (vgl den Bericht KSt. IX, 569). Herr Geh. Justizrat Professor Dr. R. Stammler, den Angehörigen der Kantgemeinde längst bekannt als selbständiger und bahnbrechender Vertreter der kritischen Methode auf den Gebieten der Rechts- und Sozialphilosophie, hatte die Freundlichkeit, die in seinem Besitz befindliche Büste hierfür zur Verfügung zu stellen, und der bedeutende Eindruck, den sie damals machte, ist der Grund dafür gewesen, dass ihre Abbildung in den KSt. beschlossen wurde.

Dieses Exemplar ist einer der wenigen noch vorhandenen Abgüsse der Büste, die Joseph Mattersberger im Jahre 1795 in Königsberg — wohl nach dem Leben — modelliert hat. Nach Naglers Künstlerlexikon ist Mattersberger 1754 in Windisch-Matrey in Tyrol geboren, und wurde in Salzburg und Mailand ausgebildet. Seine Thätigkeit entfaltete er zuerst in der Lombardei als Modelleur von Heiligenstatuen. 1788 war er in Dresden, wo er eine Büste des Grafen Einsiedel hinterlassen hat. Dann wirkte er in Petersburg und Moskau; hier brachte er es zum „kaiserlich russischen Kabinettsbildhauer“, und hier befinden sich auch die meisten seiner Werke. 1804 wurde er Professor an der Kunstschule in Breslau. Er starb 1825.

Was nun seine Kantbüste betrifft, so scheint sie überhaupt nur in verhältnismässig wenig Abgüssen existiert zu haben. In dauerhaftem Material ist sie wohl nie ausgeführt worden. Absprechende Urteile über ihren Wert mögen dann auch dazu beigetragen haben, dass die vorhandenen Exemplare nicht sonderlich gehütet wurden: in D. Mindens bekannter Abhandlung „Über Porträts und Abbildungen Immanuel Kants“ (Königsberg 1868) lesen wir, die Büste könne „weder in künstlerischer Beziehung [!], noch der Ähnlichkeit nach auf Beachtung Anspruch machen“ (S. 11). So begreift es sich, dass heute die Büste zu den grössten Seltenheiten gehört. Ein Exemplar befand sich ehedem in Halle im Besitz des Kantianers Professor Johann Heinrich Tieftrunk (1760—1837), und hiervon wurden vor etwa 25 Jahren von dem Hallischen Bildhauer Otto Rudolph einige wenige Abgüsse genommen. Leider scheint die Form

nicht mehr vorhanden zu sein. Das Tieftrunksche Original ist jedenfalls nicht mehr in Halle vorhanden; einer von den Rudolphschen Abgüssen aber ist das Stammler'sche Exemplar, nach dem unsere Abbildung angefertigt ist. Auf der Rückseite trägt die Büste die Inschrift: „Immanuel Kant Nat. d. 22. Aug. [sic!] J. Mattersberger fec. 1795." Ein anderer Abguss, im Besitz des Professor Dr. Gerlach in Königsberg, befand sich auch auf der Königsberger Kantausstellung (vgl. oben S. 609 ; ein dritter Abguss ist im Besitz von Professor D. Dr. Gottschick in Tübingen.

Übrigens existiert auch ein alter, jetzt sehr selten gewordener Stich, der in seiner Auffassung Kants ziemlich genau mit der Büste übereinstimmt. Die Unterschrift lautet: „Mattersberger del. — A. Thilo sc. Bresl. 1799. Imanuel Kant, Professor der Logik und Metaphisik zu Königsberg, daselbst gebohren d. 22ten April 1724. In Breslau bey August Schall zu haben." Über dieses Blatt schreibt Minden: „Dieser in punktierter Manier ausgeführte Stich muss lediglich als ein Phantasiegebilde angesehen werden, da weder Haltung und Gewandung, noch das hochaufstehende Haupthaar mit der Wirklichkeit etwas gemein haben" (S. 9).

In dem Vorwurf, dass Kants Tracht eine andere gewesen sei, hat freilich Minden mehr sein eigenes Kunstverständnis als Mattersbergers Werk kritisiert. Wenn er aber die Porträtähnlichkeit überhaupt bestreitet (s. auch das oben angeführte Urteil über die Büste selbst), so wird man allerdings zuzugeben haben, dass von photographischer Treue nicht die Rede sein kann. Die Komposition ist durchaus grosszügig gehalten, und alle Einzelheiten sind mit souveräner Freiheit behandelt. Aber wenn man sich sagt, dass es dem Künstler offenbar darauf angekommen ist, die geistige Überlegenheit des Dargestellten in die Erscheinung treten zu lassen, so versteht man, dass gerade diese imponierende Haltung — so wenig sie auch dem Körper des Königsberger Professors zukam — nicht ohne Grund gewählt ist. Die Kühnheit des vorwärts dringenden Geistes, das sichere Selbstbewusstsein, die Majestät des Herrschers im Reiche der Gedanken: das hat Mattersberger in seiner Kantbüste wiedergeben oder wenigstens geben wollen, diesem Zwecke dient auch sowohl der ausdrucksvoll um die Schultern gelegte Philosophenmantel, als die Weglassung des Zopfes, welche die eigenartig wirkende Behandlung des Haupthaares bedingt. So ist diese Mattersbergersche Büste eine wertvolle Bereicherung unseres nicht allzureichen Besitzstandes an Kantbildern.

P. S. Die Bildhauerei von Franz Grummich & Bergk in Leipzig teilt mit, dass sie ein Exemplar der Büste besitzt und Abgüsse derselben anfertigt.

Kantgesellschaft.

Erster Jahresbericht (für das Jahr 1904).

Im letzten Heft der KSt. (IX, H. 3 u. 4, S. 568—570) wurde über den Stand der Kantgesellschaft am 1. August 1904 Bericht erstattet, auch wurden die nötigen Mitteilungen gemacht über Verlauf und Ergebnis der konstituierenden Versammlung am 22. April v. J. Wie berichtet, wurden zu Vorstandsmitgliedern folgende Herren gewählt:

Geh. Reg.-Rat G. Meyer, Kurator der Universität Halle.
Hofrat Professor Dr. A. Riehl, Halle.
Geh. Justizrat Prof. Dr. Stammler, z. Z. Rektor d. Univers. Halle.
Dr. C. Gerhard, Direktor der Universitätsbibliothek Halle.
Geh. Kommerzienrat H. Lehmann, Halle.
Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle (Geschäftsführer).

Diese 6 Vorstandsmitglieder, sowie der Mitredakteur der KSt. Privatdozent Dr. Bauch vereinigten sich Sonnabend, den 14. Januar, abends 6 Uhr zu einer Sitzung in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle.

Der Geschäftsführer gab eine Übersicht über den Stand der Kantstiftung. Dieselbe war bis zu diesem Tage auf die Höhe von 24598 Mark gestiegen. Von dieser Summe sind 20000 Mark der Universitätskasse eingehändigt worden; der Rest liegt bei dem Bankhause H. F. Lehmann in Halle und wird ebenfalls derselben Kasse übergeben werden, sobald durch weitere Donationen eine runde Summe erreicht ist.

Der Geschäftsführer gab sodann eine Übersicht über den Stand der Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1904. Die Einnahmen setzen sich zusammen aus 667 Mark 85 Pf. Zinsen aus dem obigen Stiftungskapital, sowie aus 1580 Mark Beiträgen von Jahresmitgliedern (79 Mitglieder à 20 Mk.), wozu noch 8 Mark 8 Pf. Mehrzahlungen von einigen Jahresmitgliedern kommen; zusammen 2255 Mark 93 Pf. — Die Ausgaben sind folgende: Honorar an Mitarbeiter der KSt. 791 Mark 25 Pf., ferner Entschädigung an die Firma Reuther & Reichard in Berlin, Verleger der „Kantstudien", für Lieferung von Freiexemplaren an die Mitglieder der Kantgesellschaft 473 Mark 50 Pf., zusammen 1264 Mark 75 Pf. — Sonach betrug der am 14. Januar 1905 vorhandene Überschuss 991 Mark 18 Pf.

Die beträchtliche Höhe dieses Überschusses wird dem günstigen Umstand verdankt, dass die bedeutenden Unkosten für die Agitation (ca. 700 Mark) aus älteren Beständen gedeckt werden konnten, welche der Redaktion der KSt. früher privatim von verschiedenen Gönnern (speziell von Herrn Stadtrat Prof. Dr. Walter Simon in Königsberg) zur Verfügung gestellt worden waren.

Nachdem dem Geschäftsführer Decharge erteilt war, wurde über die Verwendung des Überschusses beraten und beschlossen, denselben zu einer (von Professor Dr. Riehl formulierten) Preisaufgabe zu verwenden, welche gleichzeitig in diesem Hefte der KSt. ausgeschrieben wird. Es wurden für dieselbe jedoch einstweilen nur 500 Mark ausgeworfen. Dazu nötigten folgende Gründe. Erstens hat die Kantstiftung möglicherweise noch nach dem Preussischen Stempelgesetz einen Stempel von 4% des Stiftungskapitals an den Fiskus zu bezahlen; sollte dieser unangenehme Fall eintreten, so würde diese Summe mehr als den Zinsenertrag eines Jahres in Anspruch nehmen. Zweitens ist noch nicht sicher, wie viel Jahresbeiträge das Jahr 1905 bringen wird. Für den Fall, dass die finanzielle Lage der Gesellschaft sich auch weiterhin günstig gestalten sollte, ist eine Erhöhung der für die Preisaufgabe ausgeworfenen Summe in Aussicht genommen.

Es ist noch mitzuteilen, dass die Kantstiftung, welche nach Massgabe des „Aufrufes an die Freunde der Kantischen Philosophie", und nach dem Beschluss der Generalversammlung am 22. April v. J. der Universität Halle zugewiesen worden ist, am 24. Oktober v. J. die landesherrliche Bestätigung durch Se. Majestät den Kaiser und König erhalten hat, unter Genehmigung der von der Kantgesellschaft an diese Stiftung in ihren Statuten geknüpften Bedingungen. Die Verwendung der Zinsen der „Kantstiftung" unterliegt der Beschlussfassung des in jeder Generalversammlung teilweise neu zu wählenden Vorstandes der Kantgesellschaft, nach Massgabe der von ihr am 22. April v. J. beschlossenen Statuten.

Die Statuten der Kantgesellschaft werden nunmehr im diesen Hefte veröffentlicht, nachdem vom Kgl. Amtsgericht in Halle die Gesellschaft in das Vereinsregister eintragen worden ist am 28. Januar 1905, unter No. 74.

Laut unseren Statuten findet die Generalversammlung alljährlich am 22. April (Kants Geburtstag) im Kuratorium der Universität Halle statt. Demgemäss werden zu der am Sonnabend, den 22. April d. J., Nachm. 6 Uhr im Universitätskuratorium in Halle stattfindenden Generalversammlung alle Mitglieder der Kantgesellschaft gebührend eingeladen.

Bis zu diesem Termin hoffen wir auch unsere „Kantstiftung" auf die Höhe von 30000 Mark bringen zu können, da nur durch einen solchen

stattlichen Fonds unsere Zwecke erfolgreich ausgeführt werden können. Wir bitten daher unsere Freunde, die Sammelthätigkeit fortzusetzen.

Alle die „Kantgesellschaft“ betreffenden Korrespondenzen, sowie die Einsendung aller Beiträge werden an den Unterzeichneten erbeten.

Halle a. S., den 31. Januar 1905.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“
Prof. Dr. H. Vaihinger.

A. Dauermitglieder durch einmaligen Beitrag zur „Kantstiftung“.

Professor Dr. H. Vaihinger, Halle	M.	300
Geh. Reg. Rath Gottfried Meyer, Curator der Universität Halle	„	50
Geh. Just. Rath Professor Dr. Stammler, z. Z. Rektor d. Universität Halle	„	50
Professor Dr. Walter Simon, Stadtrat in Königsberg i. Pr.	„	1000
Professor Dr. Fr. Paulsen, Berlin	„	400
Geh. Rath Professor Dr. Heinze, Leipzig	„	100
Geh. Reg. Rath Professor Dr. Dilthey, Berlin	„	100
Geh. Hofrath Professor Dr. O. Liebmann, Jena	„	100
Geh. Reg. Rath Professor Dr. Bergmann, Marburg	„	100
Hofrath Professor Dr. A. Riehl, Halle	„	125
Professor Dr. Alfred Weber, Strassburg	„	100
Professor Dr. K. Groos, Giessen	„	100
Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard, Halle	„	25
Privatdozent Dr. Max Scheler, Jena	„	60
Privatdozent Dr. Bauch, Halle	„	60
Reuther & Reichard, Verlag der „Kantstudien“, Berlin	„	100
Advocat J. A. Levy, Amsterdam	„	100
Geh. Kommerzienrath R. Riedel, Halle	„	100
Geh. Kommerzienrath H. Lehmann, Halle	„	500
Geh. Kommerzienrath A. Dehne, Halle	„	500
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle	„	500
J. G. Schurman, Präsident der Cornell University, Ithaca, New York	„	100
Rentier H. Vorländer, Dresden	„	60
Rentier John A. Leber, Berlin	„	100
M. Fessel, Redacteur, Halberstadt	„	30
W. Doelle, Buchdruckereibesitzer, Halberstadt	„	30
Fräulein B. Grabe, Freiburg i. B.	„	25
Professor Dr. R. Friedberg, Mitgl. d. Preuss. Landtages, Halle-Berlin	„	200
Dr. phil. h. c. Ernst Vollert, Mitinh. d. Weidmann'schen Buchhdlg., Berlin	„	400
Baumeister F. Kuhnt, Fabrikbesitzer, Halle	„	1000
Dr. Arthur Pfungst, Frankfurt a. M.	„	100
Professor Dr. Simmel, Berlin	„	30
Rektor Dr. Rausch, Mitdirektor der Franckeschen Stiftungen, Halle	„	25
Privatdozent Dr. Fritz Medicus, Halle	„	25
Professor D. Dr. Baumgarten, z. Z. Rektor der Universität Kiel	„	50
Professor Dr. Götz Martius, Kiel	„	400
Ethical Society, New York (Professor Dr. F. Adler)	„	400
Verlagsbuchhändler August Scherl, Berlin	„	100
Privatdozent Dr. Raoul Richter, Leipzig	„	100
Professor Dr. E. v. Lippmann, Direktor der Zuckerraffinerie, Halle	„	100
Professor Dr. Güttler, München	„	100
Professor Dr. E Kühnemann, Rektor der K. Akademie, Posen	„	50
M. Rödiger, Direktor der Halleschen Maschinenfabrik	„	25
Dr. Friedrich Alfred Schmid, Freiburg i. B.	„	30
Konsul B. Brons jr., Emden	„	400

Verlagsbuchhändler Hermann Schroedel, Halle . . . . M. 50
Kommerzienrath Jacobi, Apolda . . . . . „ 50
Dr. phil. Erich Prieger, Bonn . . . . . „ 100
Generalarzt Dr. med. Kern, Berlin . . . . . „ 50
Dr. R. Jörges, Düsseldorf . . . . . „ 50
Dr. Jan van Delden, Gronau i. Westf. . . . . „ 100
Professor Dr. med. K. B. Hofmann, Graz . . . . . „ 30
Praktischer Arzt Dr. med. R. Gaul, Stolp i. P. . . . . „ 30
Banquier Moritz Frenkel, Berlin . . . . . „ 60
Hauptpastor D. theol. Dr. phil. Ed. Grimm, Hamburg . . . „ 30
Generalconsul Baron von Rosenthal, Amsterdam . . . . „ 50
R. P. Mees, Rotterdam . . . . . „ 33
Justizrat Rudolf Vogel, Königsberg i. Pr. . . . . „ 30
Privatdozent Dr. Carl Siegel, Wien . . . . . „ 51
Kaufmann Karl Haenert, Halle . . . . . „ 40
Dr. L. Darmstaedter, Berlin . . . . . „ 30
Geh. Med. Rat Professor Dr. Stieda, Königsberg i. Pr. . . . „ 25
Dr. phil. Ernst Saenger, Hirschberg i. Schl. . . . . „ 25
Professor Dr. J. E. Creighton, Cornell University Ithaca (N.-Y.) . „ 52
Philosophische Gesellschaft in Wien (Professor Dr. Jodl) . „ 170
Professor Dr. phil. h. c. Carl Cantoni, Senatore del Regno, Pavia „ 25
Professor der Chemie Dr. Harries, Kiel . . . . . „ 200
Oberbürgermeister a. D. Geh. Reg. Rath Fr. v. Voss, Halle . . „ 100
Kgl. Kommerzienrath G. Schlaegel, Halle . . . . . „ 100
Banquier Ernst Haassengier, Halle . . . . . „ 100
Kgl. Kommerzienrath Konsul Palmié, Dresden . . . . . „ 100
Professor G. H. Howison, Berkeley, California . . . . . „ 400
Professor D. theol. Max Reischle, Halle . . . . . „ 50
Professor Dr. jur. J. C. Schwartz, Halle . . . . . „ 50
Generalarzt Dr. med. Stechow, Hannover . . . . . „ 400
Referendar cand. phil Fritz Münch, Strassburg i. E. . . . . „ 25
Geh. Ober-Justizr. Dr. jur A. v. Schmidt, Kammergerichtspräsident Berlin „ 100
Justizrath Dr. Hermann Kähne, Rechtsanwalt, Halle . . . . „ 30
Hofbuchdruckerei Kaemmerer & Co., Halle . . . . . „ 50
Frau Geheimraths-Wittwe Sanio, Halle . . . . . „ 30
Professor Dr. Hugo Münsterberg, Cambridge (Mass.) . . . . „ 100
Professor Dr Zschalig, Dresden . . . . . „ 100
A. Ruben, Hamburg . . . . . „ 30
W. T. Harris, President of the Bureau of Education, Washington . „ 50
Kommerzienrath K. A. Lingner, Dresden . . . . . „ 100
Banquier Albert Steckner, Halle . . . . . „ 100
Dr. phil. Rob. C. Hafferberg, Privatgelehrter, Riga . . . . „ 100
Professor Dr. August Stadler, Zürich . . . . . „ 500
Professor Dr. Hans Kleinpeter, Gmunden . . . . . „ 25
Professor Dr. Edmund Husserl, Göttingen . . . . . „ 30
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg . . . . . „ 400
Generalkonsul Robert von Mendelssohn, Berlin . . . . „ 300
Geh. Kommerzienrat Ernst von Mendelssohn-Bartholdy, Mitgl. des Herrenhauses, Berlin . . . . . „ 300
Generalkonsul Franz von Mendelssohn, Berlin . . . . „ 300
Fabrikbesitzer Dr. rer. nat. h. c. Hans Hauswaldt, Magdeburg . „ 100
Dr. Walter Rathenau, Direktor der Berl. Handelsges., Berlin . „ 50
† Geh Kommerzienrat Otto Hubbe, Magdeburg . . . . . „ 400
Geh. Oberregierungsrat Dr. Ernst von Meier, Universitätskurator a. D., Berlin . . . . . „ 100
Dr. iur. Hermann Gruson, Magdeburg . . . . . „ 30
Hans Heinrich Reclam, (Verlagsbuchhdl. Phil. Reclam jr.), Leipzig 300
Geh. Kommerzienrat A. Frentzel, Berlin . . . . . „ 100
Kommerzienrat W. Kopetzky, Berlin . . . . . „ 100

Geh. Kommerzienrat R. Wolf, Magdeburg	M.	100
Geh. Kommerzienrat Selve, Altena i. W. — Bonn	„	100
Verlagsbuchhändler und Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin	„	500
Banquier Dr. Karl Sulzbach, Frankfurt a. M.	„	100
Dr. iur. Robert Faber, Verleger der Magdeburger Zeitung, Magdeburg		400
Justizrat Dr. jur. Edmund Lachmann, Berlin	„	400
Geh. Kommerzienrat L. M. Goldberger, Berlin	„	100
Kommerzienrat Dr. iur. Georg Caro, Berlin	„	50
Dr. Georg Huber, München	„	40
Banquier Alfred Cohn, Berlin	„	100
Rev. D. theol. James Lindsay, Kilmarnock, Scotland	„	25
Frau Geh. Kommerzienrat Luise Delbrück, Berlin	„	25
Kommerzienrat J. Seiler, Dessau	„	30
Generaldirektor Dr. ing. W. von Oechelhäuser, Dessau	„	100
Kammerherr Dr. phil. h. c. Freiherr Hermann Hartmann von Erffa, Mitgl. d. Abgeordnetenh., Schloss Wernburg	„	50
Charles L. Hallgarten, Frankfurt a. M.	„	100
Realschuldirektor Dr. A. Gille, Ems	„	25
Professor D. Dr. F. Loofs, Halle a. S.	„	30
Professor Dr. Eduard Caird, Oxford	„	42
Banquier Jakob H. Epstein, Frankfurt a. M.	„	30
Eduard Parrot, Privatier, München	„	100
Albert Salomon, Pfaffendorf bei Coblenz	„	50
H. W. Blunt, Oxford (Christ Church College)	„	50
The Philosophical Union of the University of California, Berkeley, Cal, U. S. A. (J. K. Moffitt, Prof. C. H. Rieber, Ph. D., Hon. W. Alvord, W. Keith, Prof. C. M. Bakewell, Ph. D., Hon. J. Garber, Prof. G. M. Stratton, Ph. D, T. Addison, M. D., E. R. Taylor, M. D., Prof. W. E. Ritter, Ph. D., Prof. S. B. Christy, Sc. D, A. G. Erles, W. Olney jr., A. S. Blake, J. Sutton, Prof. J. H. Senger, Ph. D., M. E. Blanehard, Ph. D., W. H. Stryth, T. R. Kelley, Mrs E. Probert, Mrs E. H M. Van Duyna, Miss M. L. Thornton)	„	627
Professor Dr. C. A. Strong, Columbia University, New-York	„	400
Professor Dr. Émile Boutroux, Membre de l'Institut, Paris	„	50
Geh. Justizrat Carl Robert Lessing, Berlin	„	100
Geh. Kommerzienrat Dr. Siegle, Stuttgart	„	500
Königl. Sächs. Kommerzienrat Dr. Schwabe, Leipzig	„	100
Bankdirektor M. Steinthal, Berlin	„	100
Stadtrat Reichardt, Mitgl. d. Abgeordnetenhauses, Magdeburg	„	50
C. C. J. Webb, Oxford (Magdalen College)	„	25

Hierzu folgende Geschenke an die „Kantstiftung“:

Vom Kgl. Preuss. Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten in Berlin	M.	2500
Banquier Sigmund Hirschmann, Arnstadt	„	10
Von Angehörigen und Freunden der Universität Basel	„	200
Von den Ärzten der Kaiser-Wilhelms-Akademie für das militärärztliche Bildungswesen in Berlin (Dr. Dr. med. Garlipp, Henrici, Pfuhl, Rauschke, Salzwedel)	„	25
Von Hörerinnen des Professor Dr. Fritz Schultze in Dresden	„	260
Professor Dr. Geo Runze, Gross-Lichterfelde	„	5
† Frau Lina Mühlmann, Halle	„	10
Stadtrath A. Keferstein, Halle	„	20
Rentier Julius Wagner, Halle	„	10
Fräulein Dr. Ellen Bliss Talbot, Mt. Holyoke Coll. (U. S. A.)	„	21
Mr. M. P. Mason, Boston, Mass. (U. S. A)	„	21
Sammlung in St. Louis und Umgebung (Professor Dr. Thilly, Professor Dr. Lovejoy, Dr. E. Preetorius, Dr. L. Bremer, Dr.		

W. L. Sheldon, Rev. J. W. Lee, Rev. S. Sale, G. H. Braun, E. C. Kehr, W. H. Mayo, R. Moore, F. L. Soldan, O. L. Teichmann, J. Walter, C. E. Bradley, W. E. Ebert, Men's Philosophy Club)	M.	441
Sammlung und Geschenk des Literarischen Vereins zu Dresden	„	100
Ungenannt v. S.	„	5
Ungenannt	„	10
Ungenannt St.	„	300
Ungenannter Hallenser	„	500
Ungenannt M.	„	30
Ungenannt L.	„	200
Dr. A. Halle	„	100
Frau Professor Boretius, Berlin	„	20
Ungenannt T.	„	30
Ungenannt M. in B.	„	200
Frau St.-H.	„	200
Frau P.-St.	„	100

Summa: 24,598 M.

B. Jahresmitglieder.

(Jahresbeitrag 20 M.)

Staatsminister a. D. Oberpräsident Dr. v. Bötticher, Exc., Magdeburg.
Professor Dr. A. Lasson, Berlin-Friedenau.
Professor Dr. P. Deussen, Kiel.
Professor Dr. Dessoir, Berlin.
Professor Dr. Theobald Ziegler, Strassburg i. E.
Professor Dr. Clemens Bäumker, Strassburg i. E.
Dr. Hugo Renner, Berlin.
Dr. W. Reinecke, Magdeburg.
Dr. Br. Christiansen, Freiburg i. B.
Amtsrichter Arthur Warda, Schippenbeil i. Ostpr.
Pastor prim. Dr. Katzer, Löbau i. S.
Dr. med. Iwan Bloch, Berlin.
Stud. jur. et cam. G. A E. Bogeng, Berlin.
Dr. med. Hermann Gutzmann, Berlin.
Schriftsteller Emil Lucka, Wien.
Hauptmann a. D. Franz Schraube, Halberstadt.
Diakonus Dreyer, Camburg a. S.
Dr. phil. Felix Kuberka, Halle a. S.
Dr. phil. Jacob Herz, Wien.
Kommerzienrath Dr. jur. W. Simon, Berlin.
Walter B. Waterman, Roxbury (Mass.) U. S. A.
Dr. jur. J. Sacker, Odessa.
Verlagsbuchhändler Johannes Fr. Dürr, Leipzig.
Lic. Dr. E. Vowinkel, Mettmann (Rheinl.).
Cand. phil. Georg Küspert, München.
Frau Direktor Julie Rödiger geb. Jaeger, Halle a. S.
Professor Dr. Lévy-Bruhl, Paris.
Stud. phil. Ferdinand Harnisch, Halle.
K. K. Studienbibliothek Klagenfurt (Custos Dr. Ortner).
Direktor A. Schulze, Halle.
Dr. phil. Max Apel, Berlin-Charlottenburg.
Professor Dr. Fritz Schultze, Dresden.
Professor Dr. med. Koblanck, Berlin.
Professor P. Tichomiroff, Moskau.
Professor Dr. W. Jerusalem, Wien.
Dr. phil. Dawes Hicks, London.

Dr. phil. J. W. Hickson, Montreal (Canada).
Dr. med. Kalker, Köln a. Rh.
Rittergutsbesitzer Siebert, Corben bei Mollehnen (Ostpr.).
Fabrikdirektor Eugen Hecker, Braunschweig.
Buchdruckereibesitzer Karl Malsch, Karlsruhe.
Privatgelehrter Dr. R. Wedel, München.
Friedrich Freiherr von Hügel, London.
Professor Dr. A. Höfler, Prag.
Privatdozent Dr. R. Reininger, Wien.
Rud. Goldscheid, Wien.
Dr. R. Hönigswald, Graz.
Fabrikbesitzer Friedr. Curtius-Nohl, Duisburg.
Dr. Victor Lowinski, Berlin.
Professor Dr. Victor Delbos, Paris.
Professor Dr. Volkelt, Leipzig.
Frau Bertha Meyer, Dresden.
Frau Justizrat Meyer, Dresden.
Dr. Anton Thomsen, Kopenhagen.
Regierungs-Referendar Dr. Sitzler, Aurich.
Professor Dr. A. Wernicke, Braunschweig.
Stud. Armin Lusser, Luzern.
Privatmann Gustav Wagner, Achern.
Dr. Cay v. Brockdorff, Privatdocent der Philosophie, Braunschweig.
Dr. David Wiktoroff, Privatdocent, Moskau.
Magistrat der Stadt Hildesheim (für die Stadtbibliothek).
Dr. Karl Gebert, München.
Professor Dr. Th. Ruyssen, Aix-en-Provence.
Kommerzienrath Edmund Wirth, Sorau.
Professor Dr. J H. Stirling, Edinburgh.
Lic. Dr. W. Koppelmann, Leer.
Privatdocent Dr. W. N. Iwanowsky, Kasan.
Amtsrichter G. Vocke in Günzburg.
Versicherungsbeamter Max Schersath in Berlin.
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Geh. Kommerzienrath R. Riedel, Halle
Dr. phil. h. c. E. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin
Advokat J. A. Levy, Amsterdam
Professor Dr. E. v. Lippmann, Halle
Generalarzt Dr. Kern, Berlin.
Dr. R. Jörges, Düsseldorf.
Dr. med. R. Gaul, Stolp i. P.
Professor D. Dr. Fr. Loofs, Halle a. S.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M.

} Gleichzeitig Dauermitglieder.

Summa: 79 Mitglieder.

Anhang: Neu angemeldete Jahresmitglieder.

Professor Dr. K. B. Hofmann in Graz. — Privatdocent Dr. Menzer in Berlin. — Privatdocent Dr. Ernst Schrader in Darmstadt. — Hermann Bollmann in Olvenstedt bei Magdeburg. — Stadtrath Reichardt in Magdeburg, Mitgl. d. Abgeordnetenhauses. — Oberlehrer Dr. Ellissen in Einbeck. — Dr. med. C. J. M. Schmidt in Odessa. — Dr. med. Bordes in Berlin. — Professor Dr. Staudinger in Darmstadt. — Prediger Dr. Maximilian Runze in Berlin. — Professor Dr. Falckenberg in Erlangen. — Stud. phil. Wilh. Börner in Wien.

Nachtrag: Seine Excellenz Herr Wirkl. Geh. Rat D. Dr. Eduard Zeller in Stuttgart ist als Dauermitglied der Kantgesellschaft beigetreten mit einem einmaligen Beitrag von 100 M.

Satzungen der Kantgesellschaft.

Bei Gelegenheit des hundertjährigen Todestages Immanuel Kants — 12. Februar 1904 — hat sich auf Anregung des Professors Dr. Vaihinger-Halle eine Kantgesellschaft gebildet, deren Satzung in der ersten Mitgliederversammlung am 22. April 1904, wie folgt, beschlossen worden ist:

§ 1.

Die Kantgesellschaft hat ihren Sitz in Halle a. S. und soll dort ins Vereinsregister eingetragen werden. Sie verfolgt den Zweck, das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten. Sie will dies erreichen:

a) durch Unterstützung eines der Kantischen Philosophie besonders gewidmeten Organs, zur Zeit der seit 1896 bestehenden philosophischen, in zwanglosen Heften erscheinenden Zeitschrift „Kantstudien".

b) durch andere, zur Förderung und Verbreitung der Kantischen Philosophie geeignete Massregeln, so durch Veranstaltung von Preisausschreiben, durch Unterstützung von Publikationen (eventuell auch von Dissertationen) über Kant und die von ihm ausgehende Lehre, durch Verleihung von Ehrengaben an verdiente Kantforscher, durch Stipendien an jüngere Gelehrte (insbesondere an Privatdozenten) Kantischer Richtung oder verwandter Richtungen und dergleichen. Sollte es jemals an wissenschaftlichen Bestrebungen Kantischer oder verwandter Richtung fehlen, so können die Mittel auch zur Förderung und Unterstützung der Philosophie und ihrer Vertreter im allgemeinen verwendet werden.

§ 2.

Die Unterstützung der jeweils als Vereinsorgan dienenden Zeitschrift erfolgt in erster Linie durch Bereitstellung von Mitteln zur Gewinnung tüchtiger Mitarbeiter und zur Beschaffung sonstiger geeigneter Beiträge. Je nach Umständen kann die Unterstützung der Zeitschrift in anderer Art erfolgen. Die Zeitschrift erhält auf dem Titel den Zusatz „mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben". Den hierauf bezüglichen Vertrag mit dem betreffenden Verlage der Zeitschrift schliesst die Gesellschaft ab.

§ 3.

Die Verwendung der vorhandenen Mittel zu den in § 1 Abs. a sowie in § 2 genannten Zwecken ist Aufgabe der Redaktion der Zeitschrift. Sie untersteht in dieser Hinsicht der Aufsicht des Verwaltungs-Ausschusses und hat demselben auf Verlangen jederzeit, insbesondere aber nach dem Abschluss eines jeden Bandes der Zeitschrift, über die statutengemässe Verwendung der Mittel Rechenschaft abzulegen. Die Redaktion stellt am Anfang jedes Kalenderjahres einen Überschlag über die voraussichtlich notwendigen Ausgaben auf, legt diesen Überschlag dem Verwaltungs-Ausschuss zur Prüfung und Genehmigung vor, welcher die Herausgeber der Zeitschrift bei seiner Beschlussfassung mit Stimmberechtigung zuzieht. Hierauf empfängt die Redaktion durch die Hand des Geschäftsführers die für ihre Zwecke bewilligten Mittel. Etwa später notwendige Änderungen des Voranschlages werden hierdurch nicht ausgeschlossen.

§ 4.

Über die Verwendung der noch übrigen verfügbaren Mittel zu den im § 1 Abs. b genannten Zwecken beschliesst der Vorstand in einer Sitzung, zu der auch die ortsanwesenden Herausgeber der Zeitschrift mit beratender Stimme eingeladen werden. Sind die Herausgeber nicht ortsanwesend, so ist ihnen der Tag der Sitzung mitzuteilen, damit sie ihre Meinung über die Verwendung des Restes der Mittel dem Vorstand schriftlich mitteilen können.

Es kann aber auch der Rest der verfügbaren Mittel zur Erhöhung des als Kantstiftung bezeichneten Kapitals (§ 12) verwendet werden.

§ 5.

Organe der Gesellschaft sind:
der Verwaltungs-Ausschuss,
der Geschäftsführer und
der Kassenführer, falls ein solcher bestellt werden sollte (§ 6), welche gemeinschaftlich den Vorstand bilden, sowie die Mitglieder-Versammlung.

Der Verwaltungs-Ausschuss besteht aus mindestens 5 Mitgliedern. An seiner Spitze steht als Vorsitzender der jedesmalige Kurator der Universität Halle, oder sein Stellvertreter. Sollte das Amt eines Kurators jemals fortfallen, so tritt an seine Stelle der jedesmalige Rektor der Universität. Weitere Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses sind stets die ordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität Halle, soweit sie nicht ablehnen oder ein anderes Amt der Gesellschaft haben. Die anderen Mitglieder werden für jedes Jahr in der Mitglieder-Versammlung durch einfache Stimmenmehrheit gewählt. Kommt eine Mitglieder-Versammlung nicht zustande, so gelten die bisherigen Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses als wiedergewählt. Nehmen diese das Amt nicht wieder an, so kann der Vorsitzende des Verwaltungs-Ausschusses geeignete Persönlichkeiten zu Mitgliedern des Verwaltungs-Ausschusses bestimmen. Bis dahin kann er auch den Verwaltungs-Ausschuss allein vertreten. Der Verwaltungs-Ausschuss hat auch das Recht, sich über die Zahl 5 hinaus durch weitere geeignete Personen zu ergänzen.

Der Verwaltungs-Ausschuss hat die Ausgaben der Redaktion auf ihre Statutengemässheit hin zu prüfen, sowie die Tätigkeit des Geschäftsführers zu überwachen.

§ 6.

Der Geschäftsführer wird ebenfalls in der Mitglieder-Versammlung gewählt. Kommt eine solche nicht zustande, so gilt der bisherige Geschäftsführer als wiedergewählt. Will er das Amt nicht wieder annehmen, so hat der Vorsitzende des Verwaltungs-Ausschusses das Recht, einer dazu geeigneten Persönlichkeit das Amt bis zur nächsten Mitglieder-Versammlung zu übertragen.

Der Geschäftsführer hat die Korrespondenz der Gesellschaft zu führen, alle auf diese bezüglichen Schriftstücke aufzubewahren und neue Mitglieder zu werben. Er hat ferner die Kasse der Gesellschaft, abgesehen von dem als Kantstiftung (§ 12) bezeichneten Fonds, zu verwalten. Hierfür kann auch ein besonderer Kassenführer von der Mitglieder-Versammlung bestellt werden, der zugleich zum Stellvertreter des Geschäftsführers ernannt werden kann.

§ 7.

Der Vorstand entscheidet ausser über die im § 4 erwähnten Fragen auch über alle sonstigen wichtigen allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft. Die Vorstandssitzungen werden nach Benehmen mit dem Vorsitzenden des Verwaltungs-Ausschusses durch den Geschäftsführer einberufen. Auch auf Verlangen des Vorsitzenden des Verwaltungs-Ausschusses

oder von mindestens 3 der übrigen Mitglieder des Vorstandes hat der Geschäftsführer eine Sitzung einzuberufen. In diesen Sitzungen führt der Vorsitzende des Verwaltungs-Ausschusses oder sein Stellvertreter den Vorsitz, in deren Behinderung der Geschäftsführer.

Auch zu diesen Sitzungen werden die ortsanwesenden Mitglieder der Redaktion der Zeitschrift mit beratender Stimme eingeladen. Ist keiner der Herausgeber ortsanwesend, so werden Tag und Gegenstand der Sitzung der Redaktion der Zeitschrift vorher rechtzeitig mitgeteilt, damit dieselbe schriftlich über den betreffenden Gegenstand ihre Meinung dem Vorstand mitteilen kann.

Die Beschlüsse erfolgen durch einfache Stimmenmehrheit der Anwesenden. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Der Vorstand entscheidet insbesondere über alle von der Gesellschaft einzugehenden Verpflichtungen. Darauf bezügliche Schriftstücke, Verträge u. s. w. müssen vom Geschäftsführer und vom Vorsitzenden des Verwaltungs-Ausschusses gemeinsam gezeichnet sein.

§ 8.

Die Mitglieder-Versammlung findet mindestens einmal jährlich, am 22. April, dem Geburtstage Kants statt und zwar, wenn nichts Anderes bestimmt wird, Nachmittags 6 Uhr in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle. Regelmässige Gegenstände dieser Mitglieder-Versammlung sind:

1. Ablegung der Rechnung,
2. Wahl der Mitglieder des Vorstandes.

Aus dringenden Gründen kann der Vorstand diese ordentliche Mitglieder-Versammlung auf einen anderen Tag verlegen. Kann in diesem Fall die Einberufung der Mitglieder nicht mehr rechtzeitig durch das Vereins-Organ, die Zeitschrift, erfolgen, so sind alle Mitglieder schriftlich einzuladen.

Der Vorstand beruft eine ausserordentliche Mitglieder-Versammlung, wenn eine wichtige, bei der Einberufung besonders zu bezeichnende Veranlassung vorliegt.

In allen Fragen entscheidet die einfache Stimmenmehrheit; bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Den Vorsitz führt der Vorsitzende des Verwaltungs-Ausschusses oder sein Stellvertreter, in deren Behinderung der Geschäftsführer.

Der Mitglieder-Versammlung wird die vom Verwaltungs-Ausschuss revidierte Übersicht der Einnahmen und Ausgaben zur Entlastung vorgelegt. Dieselbe hat ferner die Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses, sowie des Geschäftsführers und seines Stellvertreters (des Kassenführers) vorzunehmen. Änderungen der Satzungen kann die Mitglieder-Versammlung nur vornehmen, insofern dadurch die in § 1 und § 2 niedergelegten Grundbestimmungen der Gesellschaft nicht berührt werden. Unabänderlich sind ferner die im § 12 und 13 enthaltenen Bestimmungen über den als Kantstiftung bezeichneten Fonds.

Die Protokolle der Mitglieder-Versammlung werden durch die Vorstands-Mitglieder, soweit dieselben an der Versammlung teilgenommen haben, unterzeichnet.

§ 9.

Mitglied der Gesellschaft kann jeder Freund der Kantischen Philosophie werden. Auch Korporationen, Bibliotheken u. s. w. können die Mitgliedschaft erwerben. Die Aufnahme vollzieht der Geschäftsführer; in fraglichen Fällen entscheidet der Vorstand über die Aufnahme. Die Mitglieder sind teils Jahres-Mitglieder, teils Dauer-Mitglieder. Beide Formen des Beitritts sind vereinbar.

§ 10.

Jahres-Mitglieder zahlen einen regelmässigen jährlichen Beitrag, der bis auf weiteres auf 20 Mark festgesetzt ist. Die Jahres-Mitglieder erhalten die Zeitschrift unentgeltlich und portofrei zugesendet. Die Namen der Jahres-Mitglieder werden in einer gemeinsamen Liste alljährlich in der Zeitschrift veröffentlicht. Ist der Jahresbeitrag bis zum 1. Februar nicht bezahlt, so wird der Säumige schriftlich vom Geschäftsführer gemahnt. Ist dies erfolglos, so erfolgt die Einziehung des Beitrages durch Postnachnahme. Der Austritt aus der Gesellschaft ist dem Geschäftsführer schriftlich bis zum 1. November mitzuteilen, anderenfalls ist der folgende Jahresbeitrag noch zu entrichten.

§ 11.

Dauer-Mitglieder sind solche, welche an die Gesellschaft einen einmaligen Beitrag von mindestens 25 Mark zahlen. Wenn der einmalige Beitrag mindestens 400 Mark beträgt, so erhält der Spender die Zeitschrift auf Lebenszeit unentgeltlich und portofrei zugesendet.

Einmalige Beiträge unter 25 Mark werden als Geschenke betrachtet, die kein Stimmrecht in der Mitglieder-Versammlung gewähren, doch können solche Spender als ausserordentliche Mitglieder an allen Mitglieder-Versammlungen sowie an etwaigen anderen Veranstaltungen der Gesellschaft teilnehmen. Die Namen der Spender einmaliger Beiträge werden mit Angabe der Summen gleichfalls in der Zeitschrift veröffentlicht.

§ 12.

Die in § 11 erwähnten einmaligen Beiträge werden zu einem Fonds vereinigt, welcher die Bezeichnung Kantstiftung erhält und mündelsicher angelegt wird. Die Kantgesellschaft kann nur über die Zinsen verfügen. Das Kapital selbst nebst etwa späterem Zuwachs desselben ist unangreifbar, wird der Universität Halle als Eigentum überwiesen und untersteht der Verwaltung des Universitäts-Kurators, oder desjenigen, der nach § 5 an seine Stelle tritt. Die Zinsen stellt derselbe dem Geschäftsführer zur Verfügung. Über die Verwendung derselben siehe § 1 bis 4.

§ 13.

Wenn sich die Kantgesellschaft auflöst, so fallen ihre sämtlichen verfügbaren Mittel der Kantstiftung (§ 12) anheim.

Die Universität Halle kann von da an über die Zinsen der Stiftung nach folgenden Bestimmungen verfügen:

a) Besteht die von der Kantgesellschaft bis dahin unterstützte Zeitschrift noch fort, und ist sie der Unterstützung noch würdig, so finden die Zinsen zu den in § 1 Abs. a und in § 2 genannten Zwecken in erster Linie Verwendung.
b) Trifft diese Voraussetzung nicht zu, so werden die Zinsen ausschliesslich zu den in § 1 Abs. b genannten Zwecken verwendet und zwar ohne Beschränkung auf Angehörige der Universität Halle.
c) Ist zeitweise eine satzungsgemässe Verwendung der Zinsen oder eines Teiles derselben nicht angezeigt, so werden die Zinsen zum Kapital geschlagen.
d) Der Senat ernennt aus Angehörigen der Universität eine mindestens dreigliedrige Kommission, welche über die Verwendung der Zinsen beschliesst.
e) Die Verwendung der Zinsen bedarf der Bestätigung des Universitäts-Kurators oder desjenigen, der nach § 5 an seine Stelle tritt.

Die „Kantgesellschaft" ist am 28. Januar 1905 beim Kgl. Amtsgericht Halle a. S. in das Vereinsregister eingetragen worden unter No. 74.

Preisaufgabe der „Kantgesellschaft".

Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.

Bestimmungen:

1. Ablieferungsfrist: 1. Oktober 1906.
2. Die Arbeiten sind, als „Preisaufgabe der Kantgesellschaft" bezeichnet, einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle".
3. Die Verkündigung der Preiserteilung findet statt am 22. April (Kants Geburtstag) des Jahres 1907 in der Generalversammlung der **„Kantgesellschaft"** in Halle.
4. Die gekrönte Arbeit erhält den Preis von **500 Mark.** Wenn es die im Jahre 1907 verfügbaren Mittel der „Kantgesellschaft" gestatten, kann der Preis von 500 Mark eventuell erhöht werden; auch kann dann eventuell ein zweiter und dritter Preis gewährt werden.
5. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Der Name des Verfassers ist in geschlossenem Couvert beizufügen, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
6. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benützten Litteratur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
7. **Nur deutlich geschriebene Manuskripte werden berücksichtigt.** Es empfiehlt sich Herstellung des Manuskripts durch Kopisten oder durch Schreibmaschine.
8. Die Arbeiten können in deutscher, englischer, französischer oder italienischer Sprache abgefasst sein.
9. Als Preisrichter fungieren: Geheimer Rat Professor Dr. **Max Heinze** in Leipzig, Hofrat Professor Dr. **Alois Riehl** und Professor Dr. **Hans Vaihinger** in Halle.
10. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift zu dem bei derselben üblichen Honorar abzudrucken.

Halle a. S., den 22. Februar 1905.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
Professor Dr. H. Vaihinger.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. Halle a/S.

Schiller. Gemälde von Gerhard von Kügelgen.

Verlag von E. A. Seemann in Leipzig.

In Schillers Garten.

Zur Erinnerung an den 9. Mai 1805.

Im Blätterflüstern unter hohen Bäumen
Umhegt von schattenkühler Einsamkeit,
Die uns verführt zum Sinnen, Ruhen, Träumen
Fern dem Gedräng, vom Alltagslärm befreit,
Den Blick nach Bergeshöhn in Himmelsräumen
Ragt hier, entrückt dem Wandelfluss der Zeit,
Des Dichters Brustbild an geweihter Stelle
Und drunten rauscht der Bach hin Well' auf Welle.

Hier traf er oft den herrlichen Genossen,
Der neu erweckt was keimend in ihm schlief;
Wort lockt das Wort, die Wechselreden flossen
Schönheitbegeistert und gedankentief;
Der hohe Freundesbund ward abgeschlossen,
Der so viel Herrliches zum Leben rief.
Sieh dort den Steintisch am bewachsnen Grunde,
Der Zeuge war manch glückbeseelter Stunde!

Wenn jahrelang, nach jugendwildem Dichten,
Des Denkens Ernst den Geist gefesselt hielt,
Philosophie, die spähen will und richten,
Vernunftkritik, die nach der Weisheit zielt,
Die streng uns lehrt zu prüfen, zu verzichten,
Indess die Kunst in Schöpferwonne spielt, —
Jetzt eint sich Beides; der Geschichte Geister
Umschweben ihn; er wird der Dichtung Meister.

Schönheit und Weisheit reichen sich die Hände,
Shakespeare und Rousseau, Sophokles und Kant,
Griechisches Maass, des Briten Geistesspende,
Die Herzensglut, der zügelnde Verstand
Verbünden sich, dass formend er vollende,
Was Phantasie geheimnissvoll erfand,
Und aus der inneren Kräfte Schöpferwalten
Quillt eine Welt ergreifender Gestalten.

Der Grössenwahn vom Schicksalsfluch vernichtet,
Die Heldenjungfrau, die im Lorbeer stirbt,
Die schuldge Königin verdammt, gerichtet
Vom Weiberstolz, der Kronen sich erwirbt,
Verblendung, Irrtum auf ein Haus geschichtet,
Das mörderisch durch eignen Stahl verdirbt,
Tyrannenwut auf kaiserlichen Thronen
Und Freiheitssieg geknechteter Nationen.

So Bild auf Bild entrollt sich. Nun betrachtet
Den Seelenschwung, der zu den Sternen eilt,
Begeisterung, die Schmutziges verachtet,
Die im Erhabnen, Göttlichen verweilt,
Den Edelsinn, der, wenn das Leben nachtet,
Mit mächtgem Schlag die Finsternis zerteilt! —
Dem Adler gleichend überm Nebelthale
Schwebt Er im lichten Reich der Ideale. —

Zu früh entrissen diesem Erdenwallen
Nahmst Du mit Dir manch ungeborenes Wort,
Das künftigen Geschlechtern sollt' erschallen;
Nun ists verstummt, verwelkt am Rätselort!
Doch was Du schufst wird ewig wiederhallen
Von Mund zu Mund, von Zeit zu Zeiten fort.
Bewundert ihn! — den Thoren lasst das Tadeln —
Verehret ihn, euch selbst durch ihn zu adeln!

Jena. *Otto Liebmann.*

Was können wir heute aus Schiller gewinnen?

Einleitende Erwägungen

von Rudolf Eucken.

Immer stärker sehen wir die Zurüstungen zur Schillerfeier anschwellen, aber, wie so oft in unserer Zeit, entspricht der äusseren Betriebsamkeit keineswegs der innere Gehalt der Bewegung. Ist es wirklich ein echtes Bedürfnis, das uns zu dem grossen Dichter zurücktreibt, oder befassen wir uns mit ihm nur, weil der Kalender an seinen Todestag erinnert, und wir nun als wohlerzogene Kulturmenschen uns der vermeintlichen Verpflichtung einer Huldigung nicht entziehen möchten? Einer blossen sozialen Anstandspflicht müsste die Gedenkfeier entwachsen, wenn sie mehr sein sollte als ein hohles Schaugepränge; sie könnte das aber nur, wenn das Lebenswerk des Gefeierten uns in unseren eigenen Aufgaben, Sorgen und Kämpfen wesentlich zu fördern vermöchte. Denn das ist ja klar, eine derartige Feier wird nicht sowohl des Helden als unser selbst wegen begangen. Der Held ist nach knapp bemessener, aber herrlich verwandter Lebensfrist in Gefilde eingegangen, wo ihn unser Lob nicht mehr berührt, ihn kann es nicht höher heben, als er schon steht. Empfinden wir kein Bedürfnis, aus ihm zu schöpfen und uns durch ihn für die eigne Aufgabe zu stärken, so ist die Feier ein blosses Beispiel jener gedankenlosen Festlust, jener eitlen Dekorationssucht, an welcher die Gegenwart krankt.

Unsere Unsicherheit gegenüber der aufgeworfenen Frage kommt besonders deutlich zur Empfindung, wenn wir die heutige Lage mit der Stimmung der Zeit vergleichen, in welche die Gedenkfeier des Geburtstages Schillers fiel. Inmitten aller Verworrenheit und Unsicherheit der politischen und nationalen Verhältnisse fühlte man sich damals eines geistigen Aufsteigens sicher, ein trüber Druck war im Schwinden begriffen, der unsichtbare Zusammenhang, dessen sich das deutsche Volk bis in seine ver-

sprengtesten Teile hinein an dem grossen Dichter bewusst wurde, schien ihm auch in der sichtbaren Welt eine bedeutende Zukunft zu verbürgen, von der Erreichung der nationalen Ziele aber wurde zugleich der reichste Gewinn im Reinmenschlichen erwartet. So fassten sich die Ideale in Eins zusammen, und als eine Verkörperung dessen erschien die Gestalt des grossen Dichters. Kein Wunder, dass sich an ihm die Geister sammelten und die Gemüter erhoben.

Inzwischen ist vieles von dem errungen, was damals in vager Hoffnung vorschwebte, bei engerem Zusammenschluss ist deutsches Wesen in der sichtbaren Welt unvergleichlich mächtiger geworden. Aber der innere Aufschwung, den die frühere Zeit dem äusseren untrennbar verbunden dachte, ist nicht mit eingetreten, innerlich sind wir vielmehr weiter und weiter in Verwicklungen und schliesslich in eine völlige Unsicherheit geraten. Es ist diese Wendung viel zu oft geschildert, und sie steht uns allen viel zu deutlich vor Augen, als dass sie einer näheren Darlegung bedürfte; unbestreitbar ist eine starke Unklarheit über die letzten Ziele unseres Lebens und zugleich über seinen Sinn und Gehalt, unbestreitbar eine Erschütterung des Gleichgewichts unseres Wesens, da dem Wachstum der Arbeit an der Umgebung keine Stärkung des Inneren entspricht, unbestreitbar auch ein Sinken des geistigen Schaffens inmitten alles Gewinns an der Peripherie des Lebens. Unsere geistige Energie ist den Gegensätzen nicht gewachsen, welche die Bewegung der Kultur hervorgebracht hat; so werden wir zwischen ihnen hin- und hergeworfen und drohen im Streit der Parteien alle innere Gemeinschaft zu verlieren. Dessen werden wir jetzt mehr und mehr inne und verlangen daher immer stärker nach einer Gegenwirkung; sollte uns nicht eine engere Berührung, die Herstellung eines unmittelbaren Kontaktes mit dem grossen Dichter einiges für die Probleme gewinnen lassen, die immer deutlicher als die Hauptprobleme hervortreten?

Unser Leben hat sich unermesslich in die Weite ausgebreitet, immer stärker wird das Bedürfnis nach einer Konzentration gegenüber der Zerstreuung an eine unübersehbare Mannigfaltigkeit. Schiller hält uns durch sein ganzes Leben und Sein eine kräftige Konzentration, eine alle Fülle des Stoffes beherrschende und durchwirkende Lebensenergie entgegen. Er ist in dem Kreise unserer Dichter vor allem der Mann des Handelns und der That, der Mann, der sich der zuströmenden Welt nicht unterwirft, sondern ihr gegenüber eine unablässige Gegenwirkung übt.

Solche Art beseelt und erhöht nicht nur sein dramatisches Schaffen, drängt hier zu raschem Fortgang und verbindet alle Mannigfaltigkeit zu fester Gliederung, sie giebt auch seiner wissenschaftlichen Forschung einen eigentümlichen Charakter, indem einige wenige Hauptprobleme die Arbeit bis in alle Verzweigung beherrschen und ihre belebende Kraft an jeder Stelle erweisen, indem auch die Darstellung durch scharfe Herausarbeitung der Unterschiede und Gegensätze, durch klare Gliederung und sicheren Aufbau mit besonderer Eindringlichkeit wirkt und zu eigener Entscheidung aufruft. Schliesslich ist es das ganze Lebenswerk, das mit hinreissender Aufforderung von Seele zu Seele spricht, das zwingend zu einer eigenen Entscheidung drängt.

So hält uns Schillers Lebenswerk schon in der Form etwas entgegen, dessen wir für uns selber dringend bedürfen. Nicht anders aber steht es beim Inhalt. Die Hauptrichtung des Lebens hat sich uns im Lauf des 19. Jahrhunderts dahin verschoben, dass uns mehr und mehr die Menschheit zum Ausgangs- wie zum Endpunkt unseres Strebens geworden ist; des Menschen Wesen und Zusammenhänge suchten wir genauer zu erforschen, in seinem Kreise fanden wir die höchsten Aufgaben unserer Arbeit, nur durch den Menschen hindurch schien sich uns ein Blick in das All zu eröffnen. Aber auf dem neuen Boden entstand eine eigentümliche Verwicklung, ja ein schroffer Widerspruch. Für den Mut des Lebens bedürfen wir eines freudigen Glaubens an die Grösse und Würde der Menschheit, die Erfahrung aber scheint uns ihr Bild mehr und mehr zu verkleinern. Nicht nur verkettet uns die Forschung enger und enger der blossen Natur und nimmt uns mehr und mehr alle Auszeichnung, auch die Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens zeigt so viel Kleines und Gemeines am Menschen, sie hat den Kampf ums Dasein, die Gier nach Besitz und Genuss, den Streit der Parteien so gesteigert, dass die Bilder von Grösse und Würde mehr und mehr zu verblassen beginnen. Halten wir aber die Schätzung der Menschheit aufrecht, ohne sie innerlich begründen, ohne sie gegenüber jenen Erfahrungen rechtfertigen zu können, so droht eine Halbwahrheit, ja Unwahrhaftigkeit des Empfindens; wir müssen über solchen Zwiespalt hinaus, wenn die Idee der Menschheit und des Menschenwesens eine belebende und erhöhende Macht auf uns üben soll. Nun hat unter unseren grossen Dichtern niemand die Menschheit mehr in Ehren gehalten, niemand sie mehr in den Mittelpunkt

alles Strebens gestellt als Schiller. Aus dieser Idee strömt ihm Leben in alle Einzelarbeit, aus ihr erwärmen sich ihm alle Begriffe. Aber wenn Schiller die Menschheit so hoch stellt, so sorgt er zugleich für eine Begründung solcher Schätzung, er verherrlicht nicht den Menschen in seiner unmittelbaren Erscheinung, den Menschen wie er leibt und lebt, sondern er giebt ihm zur geistigen Grundlage seines Seins eine Welt der Freiheit und der Vernunft, er erhöht seinen Begriff von innen her und macht ihm sein eigenes Wesen zur Aufgabe aller Aufgaben. Bei solcher Denkweise kann Schiller die vorhandenen Schäden vollauf anerkennen und sich aller Liebedienerei gegen den empirischen Menschen enthalten, und zugleich einen festen Glauben an das Menschenwesen wahren und daraus kräftige Antriebe zu freudigem Wirken schöpfen. Nie ist es hier der blosse Mensch, sondern es ist die neue Welt, die in ihm durchbricht, woraus sich die Schätzung rechtfertigt; so liegt in der Idee der Menschheit hier eine aufrüttelnde und vorwärtstreibende Kraft.

Die Würde des Menschen ergab sich für Schiller erstwesentlich aus seiner moralischen Natur; die Moral aber ist es, in der er wiederum dem Streben der Gegenwart entgegenkommt. Ein Verlangen nach Erstarkung der Moral geht heute durch die Welt; in tausendfachen Erfahrungen empfinden wir viel zu schmerzlich den Mangel moralischer Kräfte, als dass wir uns nicht nach einer Wiederbelebung sehnen sollten. Aber in der Entwickelung dieses Strebens geraten wir unter die Macht eines Gegensatzes, der von der empirischen Lage aus unüberwindlich scheint. Das blosse Individuum wird zu sehr von seiner engen Natur festgehalten, um zu selbstverleugnendem Handeln kommen zu können, das gesellschaftliche Leben aber greift nicht tief genug ins Innere, um von sich aus mehr als die äussere Haltung der Moral hervorbringen zu können; auch droht die hier gestellte Forderung der Unterordnung des Individuums unter ein sichtbares Ganzes den Menschen arg einzuschränken und seine Lebensenergie herabzudrücken. So muss das moralische Problem über den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft hinausgehoben werden, die Moral muss unser Eigenstes sein und zugleich eine Aufnahme des Ganzen in unseren Willen in sich schliessen, Ohne eine Erhebung über das Gebiet der Erfahrung, ohne eine Umwandlung, ja Umkehrung der ersten Lage ist das schwerlich erreichbar. Schiller vollzieht eine solche Erhebung und Umkehrung und zugleich eine Überwindung jenes

Gegensatzes; er verdankt sie, der wissenschaftlichen Begründung nach, der Kantischen Philosophie, aber er hat das Empfangene aus der Glut seiner künstlerischen Seele weitergebildet, er hat dem Gerüst des ethischen Systems mehr Frische, Freude, Jugendlichkeit eingeflösst. So wirkt von ihm her mit besonderer Kraft eine Moral der inneren Befreiung und Erhöhung des ganzen Menschen, ein gewaltiger Antrieb zur Aufraffung und Vollendung des Selbst, aber eines Selbst, in dem unmittelbar eine neue Welt gewonnen, der Mensch sicher über allen Druck der äusseren Verhältnisse wie über die Kleinheit des gesellschaftlichen Getriebes hinausgehoben wird. In dieser Richtung aber wirkt zu uns nicht die blosse Lehre, es wirkt mehr noch das Lebenswerk und die gesamte Gestalt des Mannes, der aus hartem Ringen mit dem Geschick nie herauskam, der in unermüdlicher Arbeit seine hohen Ziele sicher verfolgte, in aller Bemühung vor allem sich selbst zu vollenden strebte, der in dem allen die Freiheit und Überlegenheit geistigen Lebens anschaulich vor Augen stellt.

Die moralischen Bestrebungen der Gegenwart begegnen und durchkreuzen sich mannigfach mit den künstlerischen. Was immer bei diesen verworren und problematisch sein mag, die Echtheit des Verlangens nach Schönheit und Kunst in unserer Zeit ist nicht zu bestreiten. Wir bedürfen der Kunst zur Beseelung unseres Daseins gegenüber wachsender Mechanisierung, zur Behauptung eines lebendigen Fürsichseins gegenüber der unablässig wachsenden Inanspruchnahme durch die Aussenwelt, zur Individualisierung unseres Daseins gegenüber drohender Gleichförmigkeit, zur Freude, Frische, Leichtigkeit gegenüber der Schwere und Arbeitslast des modernen Kulturlebens; es ist ein Stück geistiger Selbsterhaltung, wenn wir der Kunst wieder einen hervorragenderen Platz in unserem Leben einräumen und zugleich sie bei sich selbst anders — seelischer, lyrischer, stimmungsvoller — zu gestalten suchen. Aber wenn eine stärkere Belebung des Subjekts notwendig war, die Gefahr eines Beharrens beim leeren Subjekt, eines blossen Ausmalens und Verfeinerns subjektiver Zustände, eines Verfallens in einen einseitigen künstlerischen Subjektivismus ist augenscheinlich; mit allem Gewinn an Darstellungsvermögen und Stimmung droht die Kunst den Zusammenhang mit den letzten Lebensfragen aufzugeben und einen geistigen Gehalt einzubüssen, auch einer weichen Romantik der Farben und Töne alle männliche Kraft aufzuopfern. Innere Erhöhungen thun hier dringend not, wir sehnen

uns nach einer Kunst, die uns nicht in den Niederungen des Lebens festhält oder in einen verfeinerten Epikureismus einspinnt, sondern die unser Herz öffnet für die grossen Probleme unseres Lebens und uns im Kampf um ein geistiges Dasein hülfreich zur Seite steht. Wer aber kann bei dem Streben nach einer hohen und wesenhaften Kunst ein besserer Bundesgenosse sein als Schiller? Ihm wurde die Kunst und die ästhetische Bildung ein unentbehrlicher Bestandteil aller echten Geisteskultur und stellte sie jeden Augenblick eigentümliche Forderungen an den Menschen, aber zugleich blieb sie frei von jener Ausschliesslichkeit einer bloss ästhetischen Weltanschauung, die das Leben weichlich und selbstisch macht und die sich mit der Moral unversöhnlich entzweit.

Vom Ganzen der Menschheit dürfen wir auch heute sagen, dass es Kunst und Moral, ästhetische und ethische Kultur miteinander festhalten will; aber es fällt uns unter mannigfachen Verwickelungen und Verwirrungen unsäglich schwer, beides friedlich und freundlich zusammenzubringen. Schiller hält uns hier eine charaktervolle Lösung vor, bei der Moral und Kunst eng zusammengehören, ja einander gegenseitig fordern. Mögen wir diese Lösung nicht einfach annehmen können, in ihr liegt eine Richtung bezeichnet, die sich nicht leicht aufgeben lässt, in ihr ist eine Höhe der Behandlung erreicht, zu der es immer von neuem aufzustreben gilt. — So aber steht es überhaupt bei Schiller. Überall ein Emporheben der Arbeit über das kleinmenschliche Thun und Treiben und die landläufigen Gegensätze, eine Befestigung in sicherer Höhe, eine energische Kraft der Bewegung, eine Konzentration aller Kräfte auf die entscheidenden Fragen. Wie wichtig ist das für uns Kinder der Gegenwart, die wir vom hastigen Getriebe des Alltages, vom geringen Durchschnitt des gesellschaftlichen Lebens, von der Last der Arbeit an der Weltumgebung so bedrückt und oft niedergedrückt werden!

Nicht minder aber als die Lebensarbeit kann die Lebensstimmung stärkende und befreiende Antriebe von Schiller gewinnen. Auch hier umfängt uns eine verworrene Lage. Das Missverhältnis zwischen leidenschaftlicher Anspannung der Kraft und geringer Befriedigung der Seele giebt dem Pessimismus eine gewaltige Macht über uns; wie sehr hat sich gegenüber der Zeit unserer grossen Dichter die Lebensstimmung verdüstert! Wir sträuben uns gegen diesen Pessimismus mit seiner entmutigenden Wirkung, wir möchten unserem Leben, das voller schwerer Auf-

gaben, Mut und Freude bewahren. Aber bei dem Streben danach soll oft subjektives Pathos die innere Wahrheit ersetzen, wir suchen uns ein positives Lebensgefühl, eine freudige Stimmung einzureden, die im Grunde nicht echt ist, ein blosser Machtspruch soll den ungeheuren Druck aufheben, mit dem uns das moderne Leben belastet. So verbleiben wir in haltlosem Schwanken zwischen der Empfindung schwerster Verwickelungen in unserem Dasein und der Sehnsucht nach freudiger Bejahung des Lebens, wir bedürfen einer Denkweise und Überzeugung, die jene Verwickelungen voll anzuerkennen gestattet und doch den ersehnten Mut zum Leben rechtfertigt. Eine solche Überzeugung aber wirkt uns aus Schiller mächtig entgegen. Denn nichts ist verkehrter und ungerechter als ihm eine Abschwächung der grellen Kontraste, einen bequemen Kompromiss mit den Welt- und Lebensverhältnissen, eine unwahre Idealisierung der vorgefundenen Wirklichkeit beizulegen. Er hat die Widersprüche des Lebens in ihrer vollen Herbigkeit empfunden und solcher Empfindung oft einen packenden Ausdruck gegeben. Aber er hat sich zugleich die volle Frische und Freudigkeit des Lebens, sowie den Glauben an die Überlegenheit der Vernunft bewahrt, bewahrt durch eine innere Befreiung von der Sphäre der Widersprüche, durch die Erhebung in eine neue Welt geistiger Freiheit und Selbstthätigkeit. — Nach eingreifenden Wandlungen des Lebens lässt sich schwerlich die Denkweise Schillers einfach zur unsrigen machen. Aber die Verschmelzung von Ernst und Freudigkeit, von tiefer Empfindung und vordringendem Schaffen, jenes sichere Überwinden des trüben Dunkels, wie sie aus Schillers Leben und Persönlichkeit an uns kommen, sie sind einer fortdauernden Wirkung fähig, sie dürfen auch uns nicht verloren sein.

Nun und nimmer kann solche Wirkung eine einfache Aneignung, ein Einstellen eigenen Urteils, eine sklavische Unterwerfung bedeuten. So ist überhaupt nicht unser Verhältnis zu den Grossen und Grössten, dass sie uns eigene Arbeit abnehmen könnten. Zu diesem Wahn, zu diesem asylum inertiae hat ein gutes Stück wohl auch der unglückliche Begriff des Klassischen beigetragen, als eines Mustergültigen und für alle Zeiten Normierenden. Kant hat mit Recht gesagt, dass es in der Philosophie keine Klassiker gebe; weitergehend möchten wir sagen, dass es überhaupt keine Klassiker giebt. Denn wohl heben sich aus der Schaar der Mittleren und Geringen einzelne Grosse heraus, leider recht wenig an

Zahl; aber auch diese Grossen sind, am höchsten Ziele der Wahrheit gemessen, lediglich Strebende und immerfort Lernende, nicht schon Besitzende und aus satter Fülle Lehrende. Was sie uns mitteilen können, sind nicht fertige Ergebnisse, um so mehr, da der Wandel der Zeit immer neue Lagen erzeugt und vor neue Aufgaben stellt. Aber wenn das Grosse nun und nimmer als ein Klassisches uns die eigene Arbeit abnehmen kann, es kann dahin wirken, diese Arbeit zu steigern und auf die rechte Höhe zu heben. Das Wirksame sind hier nicht die einzelnen Gedanken und Behauptungen, sondern der Lebensprozess, aus dem sie hervorquellen; zu ihm aber lässt eine innere Vergegenwärtigung des Grossen, ein Einleben in seine Art vordringen; von dort wird unserem Streben ein Niveau vorgehalten, zu dem es emporklimmen muss, von dort kann eine Kraft zur Belebung und Erweckung verwandter Art ausgehen. So steht es auch mit unserem Verhältnis zu Schiller; nur wenn ein kritikloser Anschluss fernliegt, können die gewaltigen geistigen Kräfte, die aus ihm strömen, auch uns fördern. Die Konzentration seines Strebens gegenüber der heutigen Zerfahrenheit, die Erhebung über Gegensätze, die uns heute zerspalten und entzweien, die männliche Kraft des Schaffens gegenüber der jetzt vorwaltenden Mattheit, das freudige Vertrauen inmitten alles Dunkels gegenüber einem grämlichen Pessimismus sowohl als einem verflachenden Optimismus, die Gesundheit des Ganzen bei geistiger Höhe gegenüber so vielen Krankheitserscheinungen der eigenen Zeit, in denen manche wohl gar ihre Höhe finden, sie können und müssen uns Leitsterne bleiben, wenn anders wir nicht der Dekadenz, mit der wir zu spielen lieben, in Wahrheit verfallen wollen.

Steht es aber so, so muss an Schiller eine Scheidung der Geister erfolgen, eine Scheidung des Wesenhaften von dem bloss Scheinenden, des Gesunden von dem Kranken, des Jugendfrischen von dem Greisenhaften, einer echten Geisteskultur von der Kulturkomödie des Alltags. Die frühere Schillerfeier hat zur Sammlung der Geister gewirkt, die bevorstehende — schon durch den Gedanken an den frühzeitigen Tod des Helden mehr zum Ernst gestimmt — würde uns am meisten fördern, wenn sie zu kräftiger Scheidung der Geister wirkte. Denn nichts thut dem geistigen Chaos der Gegenwart mehr not als dies, und nichts würde mehr im Sinne des Helden sein, dessen Lebenswerk wir dankbar und ehrerbietig feiern.

Schiller als theoretischer Philosoph.

Von Friedrich Alfred Schmid.

1.

Schiller als theoretischer Philosoph: Das ist eine Abstraktion. Es ist gut, dies zu betonen; gerade gegenüber dem Bestreben, die Bedeutung Schillers für die Philosophie ins Licht zu setzen und ihm selber neben den historischen Trägern der spekulativen Problementwickelung den vollen und gerechten Platz einzuräumen. Die Gefahr der einseitigen Überschätzung liegt dann erfahrungsgemäss nahe; einer Überschätzung, die gegenüber einem geistigen Phänomen von der Grösse Schillers einer Unterschätzung höherer Werte gleich käme.

Mit Schiller verhält es sich dabei nicht wesentlich anders, als mit Goethe, dem grosszügigen Widerspiel seiner Natur. Man ist leicht geneigt, Goethes spekulativen Drang hinter der Fülle seiner anders gearteten Gaben und Neigungen zurückstehen zu lassen, weil sein suchender Geist die Wahrheit am liebsten im Symbol ergriff, das Forschen ihm stets zum Schauen, der Begriff zum Bilde ward. Und doch war in Goethe mehr theoretischer Trieb und mehr philosophischer Charakter, als in manchem Manne vom Fach, vor und nach ihm. Da aber jener Trieb nach aussen ging und im lebendigen Wirken der Natur sich seine möglichst konkreten Formeln suchte, so schien er in Goethes Natur ein überwiegend praktisches Moment zu offenbaren, das in Wahrheit ihrem tiefsten Wesen durchaus fremd war.

Diese einseitige Überschätzung einer geistigen Wirkungsart im Vergleich zu der eigentlichen Grundtendenz des ganzen, intelligiblen Wesens läuft Gefahr, aus Goethe den praktischen, weltfrohen und zuletzt ziemlich unbekümmerten Draufgänger, aus Schiller aber, in rechtem Gegensatz dazu, den passiven Grübler und theoretischen Ästhetiker zu machen, und so das wahre Ver-

hältnis, in dem die beiden Geistesgenossen zu einander erscheinen, geradezu umzukehren.

Denn Schillers philosophisches Interesse war in erheblich höherem Grade praktischer und ästhetischer, als theoretischer Art. Aber sein spekulativer Trieb war nach innen gekehrt und öffnete ihm, als das wahlverwandte Gebiet seines Erkenntnisdranges, die Welt der geistigen Kräfte des Menschen, den Schauplatz ihrer fruchtbaren Gegensätze und ihrer harmonischen Ausgleichungen. Auf diese Weise mochte es den Anschein nehmen, als bedeute der nach innen gerichtete Blick soviel, wie theoretische Abkehr; als stehe demnach der dichtende Philosoph dem Leben ungleich fremder gegenüber, als der weise Dichter neben ihm. Und doch war in Schiller mehr praktische Energie und mehr persönliche Impulsivität, als selbst Goethe im letzten Grunde je besessen hat.

Während Goethes stark kontemplativer Instinkt in der aristotelischen Theoria, im spinozistischen Schauen den sicheren Ruhepunkt seines Wesens fand, strebte Schillers aktives Persönlichkeitsbewusstsein überall über die Schranken der Theorie hinaus und suchte in der Kunst, wie im Leben, ungestüm nach den äussersten Zielen der Daseinsaufgabe zu greifen.

Von dieser Seite her gesehen, könnte es daher fast berechtigter und lohnender scheinen, von Goethes, als von Schillers theoretischer Philosophie zu reden, während Goethes moralische und ästhetische Überzeugungen schwerlich die systematische Formulierung wohl vertrügen. Schiller selber hatte davon ein deutliches Bewusstsein, und es spiegelt sowohl dies eigentümliche Verhältnis der Interessen, wie die glückliche Art der ergänzenden Übereinstimmung wider, was Schiller unter dieser Epigrammüberschrift gesagt hat:

„Wahrheit suchen wir Beide, du aussen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiss.
Ist das Auge gesund, so begegnet es aussen dem Schöpfer,
Ist es das Herz, dann gewiss spiegelt es innen die Welt."

Schiller bedurfte der theoretisch zuschauenden Erkenntnis nur soweit, als sie ihm zur Begründung und Stütze seiner sittlich-ästhetischen Fragen und Forderungen notwendig war. Darum ist er auch, trotz des reichlichen Kantstudiums, das einige wertvolle Jahre seines Lebens füllte, doch dem eigentlich kritischen Teil der Kantischen Lehre innerlich fremd geblieben. Die Erkenntnistheorie kam in seinem philosophischen Bewusstsein zeitlebens nicht

über die Skizze hinaus, während ihre spekulative Krönung, die Metaphysik, von seinem Geiste zwar lebhafter ergriffen, aber methodisch gleichfalls nicht zu Ende gedacht und schliesslich in einer Weise mit den Kantischen Grundlagen verschmolzen wurde, wie es zuletzt dem streng genommenen Geiste der kritischen Philosophie stracks zuwider lief.

Die Persönlichkeit war stärker, als der gute Wille des kritischen Adepten. Die Art Schillers im philosophischen Aufnehmen und Selbstschaffen hat keiner besser gekennzeichnet, als Wilhelm von Humboldt in seiner „Vorerinnerung“:[1])

„Dem Inhalte und der Form nach waren Schillers philosophische Ideen ein getreuer Abdruck seiner ganzen, geistigen Wirksamkeit überhaupt. Beide bewegten sich immer im nämlichen Gleise und strebten dem gleichen Ziele zu, allein auf eine Weise, dass die lebendigere Aneignung immer reicheren Stoffs, und die Kraft des ihn beherrschenden Gedankens sich unaufhörlich zu wechselseitiger Steigerung bestimmten. Der Endpunkt, an den er alles knüpfte, war die Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit. Beide dem Ich, das nur eins und ein unteilbares sein kann, angehörend, aber die eine Mannigfaltigkeit und Stoff, die andere Einheit und Form suchend, sollten sie durch ihre freiwillige Harmonie schon hier auf einen über alle Endlichkeit hinaus liegenden Ursprung hindeuten.“

Daraus ist von vornherein zu entnehmen, was eine Untersuchung über Schillers theoretische Philosophie und Methaphysik an Resultaten erwarten lässt; nämlich einen Beitrag zur näheren Kenntnis der einzelnen Ideenmotive, die Schillers gesamte Lebensarbeit beherrschten, und darum ein gesteigertes Verständnis für die Absichten und Wirkungen des grossen Dichters und des einzigartigen Menschen; mehr nicht. Aber das ist der Anstrengung wert und genug, wenn auch kein System der theoretischen Philosophie dabei zum Vorschein kommt, das allein genügte, um Schillers Namen in der Geschichte dieser Disziplin unsterblich zu machen.

Die Stärke, mit der Humboldts Charakteristik die bestimmende Persönlichkeit des Dichterphilosophen in den Vordergrund stellt, ist der Bedeutung angemessen, die ihr in der Entwickelung

---

[1]) Zu der Herausgabe seines Briefwechsels mit Schiller.

von Schillers philosophischem Denken zukommt. Denn diese scharf persönlich geprägten Denkvoraussetzungen verleugnen sich am wenigsten dort, wo ein Umschwung in der philosophischen Meinung Schillers eingetreten ist.

Ein solcher Umschwung aus Prinzipien heraus hat in Schillers spekulativem Entwickelungsgange bekanntlich nur das eine Mal stattgefunden, als er auf Kant traf. Aber gerade hier gestattet die Einheit der geschlossenen Persönlichkeit, deren innerste Stütze, unabhängig von der Spekulation, auf die Dichternatur ihres Trägers gegründet war, stets einen mehr oder minder bündigen Nachweis leiser Übergänge, früher Antizipationen von später erst geklärten Einsichten, oder späte Erinnerungen an jugendliche Ideale. Und ein solches Gewebe übergreifender Fäden lässt darum in seiner Gesamtheit den Eindruck niemals aufkommen, als stehe der Schiller von 1785 dem von 1795 durch eine Kluft getrennt gegenüber. Die Illustration im Einzelnen zu diesem Sachverhalt wird die folgende Darstellung wohl mehrfach bringen.

* * *

2.

Erkenntnistheorie und Metaphysik stehen untereinander nicht nur in einem systematischen, sondern auch in einem psychologischen Zusammenhange.

Unter systematischen Gesichtspunkten ist die Metaphysik in den meisten Fällen und grossenteils das systemvollendende Schlusskapitel der theoretischen Philosophie, mit der rückwirkenden Kraft einer zwar a posteriori gefundenen, aber a priori giltigen Begründung des ganzen Erkenntnisverlaufs: Jeder Metaphysik werden die Resultate der Erkenntnistheorie zum Problem.

Psychologisch betrachtet, ist der Erkenntnistrieb selber die Äusserung eines metaphysischen Bedürfnisses; und da er sich im ungeschulten Bewusstsein nur naiv zu geben pflegt, so ist seine Tendenz dort schon in den ersten Erkenntnisanfängen metaphysisch bestimmt: für den naiven Geist fallen Erkenntnistheorie und Metaphysik zusammen.

Auf diesem Punkte finden wir den jungen Schiller auf der Karlsschule. In dem „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ [1]) mag einer

[1]) 1780.

seiner ersten Versuche zu einer Erkenntnisbegründung auf diesem Wege gesehen werden. Das einzige Kriterium ist hier dem Zwanzigjährigen die innere Gewissheit von der Einheit seiner eigenen und von dem Bedürfnis der Natur nach Einheit überhaupt, soweit ihm unter diesem Namen bisher die Erfahrung entgegengetreten ist. Diese Gewissheitsempfindung in ihm ist von durchaus ästhetischer Art, auch da, wo er ihr einen rein objektiv-sachlichen Ausdruck in seiner Examensarbeit zu geben glaubt. Gleichzeitig aber enthüllt ihm der empirische Mangel der geforderten Einheit, der „Zwiespalt der Erscheinung in geistigem und tierischem", wie er sich ausdrückt, jene Einheit als ideale Forderung, als eine Wahrheit, die nur jenseits der Erscheinung gilt, oder, wie er hier das Wort gebraucht, als „Idee". Es ist die Idee der Einheit von Geist und Materie; sie ist zunächst bezogen auf den Menschen, sodann aber auch, in unmittelbarer Übertragung auf das Universum, die Idee der makrokosmischen Einheit der dualistischen Prinzipien.

Das Auftreten dieser Idee als Forderung bringt ein neues Moment des Zusammenhangs in der Natur zutage, nämlich die ideale Vollziehbarkeit dieser Forderung, oder wenigstens das Moment ihrer Bedingung, den auf die Idee hinstrebenden Willen. Dieser Wille erscheint als durchaus bewusst, da er einem erkannten Ziele nachgeht. Sein Bewusstsein ist zugleich ein Wissen von etwas Höherem. Da aber alles Wissen aus der Erfahrung stammt, aus der Affektion des Willens durch Empfindung, so ist die Voraussetzung zur Empfindung, oder das Empfindende selber, die Quelle dieses ganzen Prozesses. Das Empfindende ist nun nichts anderes, als die „organisierte Materie". Sie ist letzte Bedingung zur Empfindung, sie ist die Basis jedes Willensimpulses und darum auch Trägerin der Willensentfaltung im Sinne der idealen Forderung, zu der der Geist in Begriffen aufsteigt: Der erste Antrieb zur Erkenntnis ist die Sinnlichkeit. Das ist das Resultat.

Es ist leicht zu bemerken, mit welcher erkenntniskritischen Unbefangenheit sich das ungeübte und popularphilosophisch beeinflusste Denken des jungen Schiller über die nächsten Schwierigkeiten hinwegsetzt. Denn wo Wissen nur aus sinnlichen Affekten stammt, da ist das Aufsteigen zu einer Idee, aus der zuletzt die einheitliche Entwickelung des ganzen Erkenntnisverlaufes verstanden werden soll, ein unmöglicher Sprung durch das Leere.

Unklar, aber darum von ihm selber nicht unbemerkt, steckt das Gefühl dieser Anfechtbarkeit in dem skeptischen Element, das den gewagtesten Gedankengängen Schillers in dieser Zeit typisch beigemischt erscheint: Über das tiefste Wesen des Zusammenhangs will der junge Arzt keine bestimmte Meinung äussern, sondern die Frage danach lieber offen lassen; er begnügt sich mit empirischen Exemplifikationen, die, unbeschadet der eigentlichen Natur jenes Zusammenhanges, wenigstens sein faktisches Vorhandensein äusserst wahrscheinlich machen.

Sofort aber wächst ihm aus dieser Beispielsammlung die Lust zu ihrer Anwendung auf das Kulturproblem im allgemeinen und überhaupt, energisch auf. Mit seinem „alles durchsuchenden Geist“ und mit dem ungestümen „Feuer“ seiner „guten und auffallenden Seelenkräfte“, das nach seines Herzogs Meinung nur „inmittelst noch ein wenig gedämpft werden“ sollte, fand er eine Anwendung, die für den eminent historischen Sinn Schillers von grundlegender Bedeutung war.

„Nun noch einen gewagten Blick über die Universalgeschichte des ganzen menschlichen Geschlechts,“ ruft der junge Denker am Ende seiner halb medizinischen, halb philosophischen Dissertation aus, und zeichnet in kühnen Linien den grossen Grundriss einer Geschichtsbetrachtung, die hier schon im wesentlichen getreu die Auffassung widerspiegelt, die in den „Künstlern“ ihre klassische Formel gefunden hat. Das ästhetische Moment drängt sich gegen das Ende der zu Anfang physiologisch angelegten Untersuchung beherrschend in den Vordergrund. Es ist überflüssig, alle die Unter- und Obertöne zu berücksichtigen, die bei diesen und anderen, verwandten Glaubensbekenntnissen philosophischer Art aus Schillers Jugendjahren mitgeklungen haben. Flachste Glückseligkeitsmoral und erste Ansätze eines Strebens um des Strebens willen, Gedanken Shaftesburys und der Leibniz-Wolffischen Schule mischen sich in ihnen auf eine oft bunte und wunderliche Weise. Nur dies Eine ringt in allen diesen Versuchen und Bemühungen um Einsicht und Klarheit des Gedankens sich immer wieder siegreich empor, und befestigt sich so zum eigentlichen eisernen Bestand der Überzeugung, gegenüber dem wechselnden Fluss der Meinungen Schillers: Dass der Mensch, entkleidet von allen den kleinen Zufälligkeiten seiner sinnlichen Bedingtheit und im Ganzen genommen, in sinnvoller Verknüpfung seiner unerlässlichen Elemente, eine höhere, harmonische Einheit darstelle, die in dieser Harmonie be-

sondere Werte zugleich hervorbringt und anerkennt. Ganz allgemein gesagt, sind diese Elemente seines höheren Wesens Natur und Geist. Unter diesem Namen begreift sie Schillers Ausdrucksweise bis auf weiteres am liebsten. So spricht sich Schiller in dem Aufsatz über „die Schaubühne als moralische Anstalt", so spricht er sich in jenem „über das gegenwärtige deutsche Theater" aus. Grössere Klarheit gewinnen seine Gedanken erst im Verkehr mit dem die Genauigkeit liebenden Körner. Das Resultat dieses Austausches sind die „philosophischen Briefe".

In diesen bekennt Schiller: „Ich habe Philosophie gesucht und habe mir Träume untergeschoben." Eine Selbsterkenntnis von nicht geringem Werte. Freilich ist auch jetzt noch die Art des philosophischen Raisonnements von der früheren nicht erheblich verschieden. Erkennen und Erkenntnis-begreifen vermischt sich in seinem naiven Bewusstsein immer noch mit dem Aufsuchen und planlosen Aufgreifen von Bruchstücken eines „Wissens überhaupt". Jeder Versuch zur Erkenntnis wird ihm zur Metaphysik.

Aber „die Theosophie des Julius" ist imgrunde nicht tadelnswerter, als alle philosophischen Systeme vor Kant, insofern sie Erkenntnisse zu besitzen vorgaben, ohne dafür den Nachweis ihrer Qualifikation aufzubringen, den ihnen nur die immanente Vernunftkritik hätte gewährleisten können.

Inzwischen beantwortet jetzt „die Theosophie des Julius" jene Frage, die in der Examensarbeit des Karlsschülers offen geblieben war, mit aller Kühnheit einer naiven und begeisterten Metaphysik. Auf diese Weise schliesst sich äusserlich wenigstens auch diese letzte Lücke in seinem Weltgebäude, und es wird dadurch hier zum ersten Male von Schiller eine gewisse, systematische Einheitlichkeit des Entwurfs und der gedanklichen Darstellung erreicht, die zugleich einen tieferen Einblick in die Art der treibenden Motive gewährt, von denen sie beherrscht ist.

Diese Motive liegen ganz in der Persönlichkeit des philosophierenden Dichters, die sich ihrer sittlich-ästhetischen Bestimmung im höchsten Grade bewusst ist. Dadurch bekommen auch alle Motive des Erkenntnistriebes einen vorwiegend praktischen Charakter. Jene Idee der theoretisch postulierten Einheit ist, richtiger genommen, vielmehr die Idee der charaktervollen Geschlossenheit des persönlichen Wesens, die Idee der harmonischen Vollkommenheit. Jener erste Empfindungserreger, der den Willen zur Erkenntnis spornt, ist selber nur ein Ausdruck der Vollkommen-

heit der Natur. Denn nur insofern die Natur, als organisierte Materie, in dem harmonischen Gleichwerte ihrer Faktoren die Idee der Einheit von ordnendem, geistigem, und gegenständlich-materiellem Prinzip möglich macht, kann sie zugleich auch die Vollkommenheit der Geister bedeuten und vorauskünden.

Aus Anlass dieses Strebens nach dem kosmischen Ideal der vollkommenen Einheit berühren sich Natur und Geist im Einzelindividuum, in den Monaden, nach Analogie der Metaphysik des Leibniz. Ihr gemeinsamer Weg ist die Zielsehnsucht, die in ihrer Erfüllung die höchste Glückseligkeit verheisst. Der Eudämonismus der populären Aufklärungsphilosophie wirkt mit weitgehendem Einfluss auf den intimeren Charakter der hieraus von Schiller gefolgerten Zweckkonstruktion des Daseins: Der Glückseligkeit entgegen streben alle Geister. Sie liegt in der Richtung des idealen Zieles. Wo die Zielnähe ist, da ist die Glückseligkeit, da ist Gott. Darum ist es die Aufgabe des Einzelindividuums, in seinem strebenden Bemühen möglichst viel Glückseligkeit selber zu erleben und aus seinem Wirken für Andere fliessen zu lassen. Denn so nur fördert der Einzelne das grosse und allgemeine Ziel:

„Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister."

Wie aus der Energie der elementaren Anziehung im Körper, so entsteht Gott aus der Energie der Geisterliebe. Die Natur ist der unendlich geteilte Gott. Gott ist die in die Einheit durch Liebe zurückgenommene Natur:

„Freudlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Damit ist das bescheidene non liquet des Karlsschülers kühn zurückgenommen. Aber in demselben Augenblick tritt auch zum ersten Male deutlich der wirkliche, erkenntnistheoretische Zweifel an der suveränen Erkenntniskraft der Vernunft hervor. Die Möglichkeit tritt in den Kreis der Erwägung, dass alles Wissen des Menschen anthropomorph, dass unsere Vernunft eine Erdenvernunft sein möchte, und dass darum, was für die subjektive Einsicht dieses Planetenbewohners gilt, nicht darum auch Wahrheit im

Universum heissen müsse. „Unsere Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen.“ Aber, so fährt der Briefschreiber fort, „die Kraft der Seele ist eigentümlich, notwendig und immer sich selbst gleich.“

Mit vollkommener Deutlichkeit vollzieht sich hier der kritische Prozess; freilich ist es in erster Linie nicht die theoretische Einsicht, sondern das zwingende Bedürfnis der Persönlichkeit, die der festen Grundlegung bedarf, unter deren Einfluss die Wandlung von statten geht.

Das Materiale der Erkenntnis verfällt von hier aus aufs neue der Skepsis und bleibt in diesem Zustande bis auf Weiteres unbeachtet liegen. So lange, bis der aus der Schule Kants gewonnene, kritische Standpunkt diesen Skeptizismus, als widersinnig, vollends stillschweigend resorbiert.

Das Formale der Erkenntnis aber wird als das objektiv und gesetzmässig Gewisse erkannt, der Standpunkt der Transscendentalphilosophie somit im Prinzip gewonnen und für die inhaltlichen Bestimmungen unmittelbar vorbereitet, die ihm aus dem kritisch geweckten Bewusstsein voraussichtlich bald erstehen mussten.

Zweierlei ist hier für die Beurteilung der Art und Weise bemerkenswert, mit der sich Schillers fortschreitende Denkkraft ihrer Gegenstände bemächtigte. Unter beiden Gesichtspunkten wird dabei aufs deutlichste die Stellung erleuchtet, die Schiller unter allem Philosophieren, kraft seiner Persönlichkeit, sich gegenüber den spekulativen Aufgaben gewahrt hat.

Einmal nämlich ist dies zu beachten:

In relativ selbständiger Denkarbeit hatte sich das philosophische Verständnis Schillers bis zu einer solchen Höhe heraufgearbeitet, dass alle Motive und Kräfte mit innerster Wahlverwandtschaft nach der Kantischen Lösung der letzten Probleme der Erkenntnis hinzielten. Es bestand also auf der gegenwärtigen Höhe seiner Einsichten eine notwendige, intellektuelle Spannung des Gemütes zwischen dem soeben noch von ihm Begriffenen und der höchsten erkenntnistheoretischen Problemlösung, wie sie Kants Kritik der reinen Vernunft für ihn erwarten liess, so, dass die Annahme fast zwingend erscheint, als ob die Lösung gerade dieser unmittelbaren, erkenntnistheoretischen Spannung in Schiller, seiner

ganzen, impulsiven Natur entsprechend, unter lebhaften und vom Eindruck bewegten Äusserungen hätte vor sich gehen müssen.

Davon ist aber nie die Rede gewesen; es ist vielmehr bekannt, dass Schiller sich wirklich heimisch nur in den beiden späteren Kritiken, und schliesslich ganz vertraut nur mit der Kritik der Urteilskraft gefühlt hat. Es ist offenbar, welches Interesse in ihm die Oberhand behielt. Der ganze Apparat jener Metaphysik des Julius, zu was Ende war er für Schillers Geist gut und notwendig? Doch nur dazu, um seiner spekulativ einmal nicht bedürfnislosen Natur eine befriedigende Grundlage für das Einzige zu geben, worauf es ihm als Persönlichkeit ankam und was ihm als Künstler not that: Den Glauben an die Würde der Kunst und darum an seine eigene Bestimmung. Die Beobachtung lässt sich ja häufig wiederholen, dass, noch ehe die Sache selber erwogen ist, um die sich das Interesse zusammenzieht, der Geist halb unbewusst und wesentlich instinktiv sich den Mitteln zuwendet, durch die jener Sache Bestand und Klarheit verliehen werden soll und kann.

Zum andern ist es sehr bezeichnend, dass auch an diesem Punkte, wo der erste Ansatz zu einer wissenschaftlich strengeren und nüchterneren Auffassung vom Wesen des erkennenden Geistes in Schillers Denken sich bemerkbar macht, dieser doch weder den Mut des abbruchlosen Weiteraufbauens, noch die Kühnheit des Vertrauens in den letzten, realen Grund einer vernünftigen Gesetzmässigkeit verliert, die für ihn nach wie vor in der durchaus real-absoluten Übereinstimmung von Natur und Geist verbürgt ist. Wie wenig die Kantische Schulung an dieser prinzipiellen Stellungnahme zu den letzten Voraussetzungen seiner persönlichen Gewissheit, zu den Problemen der Transscendenz ändern konnte, beweist das späte Wort:

„Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde:
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiss."

Und die diesen Zeilen vorausgehende Hyperbel spricht höchstens noch energischer aus, was zuletzt „die Theosophie des Julius" erklärt: „Einen ähnlichen Calcul macht die menschliche Vernunft, wenn sie das Unsinnliche mit Hülfe des Sinnlichen ausmisst und die Mathematik ihrer Schlüsse auf die verborgene Physik des Übermenschlichen anwendet;" — beides will für den Dichter besagen: Wenn der Genius die Mannigfaltigkeit im Ideal der Einheit überwindet. In dieser Beleuchtung verharren Darstellung und Be-

griff von diesem Gegenstande unverändert in Schillers Bewusstsein, so, wie auch er selber immer der Gleiche blieb. Mit dem Bewusstsein, oder wenigstens mit dem instinktiv sicheren Gefühl für die notwendige Immanenz aller theoretischen Erkenntnis, trat Schiller an die Lektüre der Kantischen Lehre heran. Und mit dem gleich starken Lebensgefühl der künstlerischen Persönlichkeit, und darum mit der felsenfesten Überzeugung von der notwendigen Realität eines sinn- und zweckvollen Substrats für alle künstlerischen Aufgaben unterzog er sich der weiteren, kritischen Erkenntnisarbeit. Ohne jene Voraussetzungen des sicheren Gefühls wäre ihm diese unmöglich und widersinnig gewesen. Denn eine Natur von Schillers Eigenart und Kraft konnte den Sinn ihres Daseins, den sie so innig suchte, nie finden, wenn ihr mit dem Glauben an die metaphysisch-realen, absoluten Werte der Kunst der Glaube an sich selber hätte entzogen werden können.

„Die Künstler" fassen, indem sie zugleich den bis dahin gediehenen, geistigen Entwickelungsgang ihres Dichters wunderbar harmonisch abschliessen und seine Resultate in prächtigen Worten ausklingen lassen, das Beste seiner ganzen Jugendarbeit mit glücklichen Formeln zusammen. Die geschichtsphilosophischen Versuche des jungen Mediziners, die Theosophie des Julius und die pathetische Freundschaftsbegeisterung des erwachten Dramatikers fliessen geläutert in Eins, in der Aufforderung an die Künstler:

„Wie sieben Regenbogenfarben
Zerrinnen in das weisse Licht,
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fliesst in einen Bund der Wahrheit
In einen Strom des Lichts zurück!"

* * *

3.

Man pflegt den Beginn der zweiten, bedeutenderen Epoche in Schillers philosophischem Entwickelungsgang zwischen die Jahre 1790 und 1791 zu legen. Es ist die Zeit, in der sich Schiller mit der Lektüre der drei Kantischen Kritiken beschäftigt und mit der Denk- und Redeweise der kritischen Philosophie vertraut gemacht hat. Aber es ist sehr bezeichnend, dass die ersten Früchte aus dieser Beschäftigung zunächst in Arbeiten rein ästhetischen Inhalts bestanden. Die Verarbeitung und Wiedergabe der erkenntnistheo-

retischen Resultate aus dem Studium Kants liessen auf sich warten. Erst der grössere Aufsatz „über Anmut und Würde“ [1]) zeigt wieder deutlichere Ansätze zu Erörterungen theoretischer Natur. Und betrachtet man die spärlich eingesprengten und stark mit anders gearteten Elementen durchsetzten Partien, die einen solchen theoretischen Charakter tragen, näher, so erscheint ihre Verwandtschaft mit den Ergebnissen des „vorkantischen Denkens“ erstaunlich gross. Nur ein einziger Begriff, der bisher, zwar der absichtlich gewollten Interpretation jederzeit leicht erreichbar, doch immerhin im Hintergrund, oder jedenfalls nicht in der ersten Reihe des Interesses stand, tritt nun in den Vordergrund, von jetzt ab alle Gedankengänge beherrschend und bestimmend. Das ist der in seiner neu geprägten Formulierung aus der Kritik der praktischen Vernunft gewonnene Begriff der sittlichen Freiheit, mit dem nun auch der Dramatiker und der epische Lyriker zu wuchern beginnt.

Bisher hiess der metaphysisch-dogmatische Gegensatz: „Geist und Natur“. Von jetzt ab heisst er transscendental-kritisch: „Natur und Freiheit“.

Das Kantische Moment, das den Begriffswechsel an die im übrigen kaum veränderte Sache herangetragen hat, ist leicht festzustellen. Was in der Metaphysik, die sich Schiller auf der Karlsschule zurechtgelegt hatte, und was späterhin das treibende Motiv der Spekulation in der „Theosophie des Julius“ war, was die theoretische Vernunft zum praktischen Postulat hinauf geleitete, das war der Wille zur Harmonie von Geist und Natur. Es war mehr eine begeisterte Paraphrase, als eine sachliche Steigerung des Inhalts dieses Ideals, wenn Schiller schliesslich diesen Willen zur Harmonie als den Willen zur Gottheit bezeichnete. Insofern dieser Wille nun bestimmend war für alle Erfahrbarkeit, war er absolut und einer weiteren Begründung nicht zugänglich. Er war, weil die Aufgabe da war.

Die Aufgabe ihrerseits war so notwendig, als das Dasein selber, dem sie den Sinn gab. Als Daseinszweck fand sich die harmonische Ineinssetzung von Geist und Natur durch die Anstrengung der vernünftigen Individuen, und die Summe ihres Willens bestimmte sich gänzlich aus der Intensität des Strebens nach diesem Ziel. Die parallel im System Kants angelegten Ten-

[1]) 1793.

denzen sind deutlich, und Schiller musste in der besseren, begrifflichen Formulierung, die er davon bei Kant antraf, das vorteilhafteste Mittel zur Klärung und neuen Anordnung seiner eigenen Gedanken erkennen. Die von ihm in ihrer absoluten Notwendigkeit begriffene Aufgabe ist das Sittengesetz Kants. Der Wert seiner Geltung entspricht dem Wert seiner idealen Wirklichkeit, die erstrebt wird aus der Freiheit der Vernunftwesen. In diesem neuen Gewand bleibt doch der alte Gedanke der gleiche:

Der Mensch ist Geist und Natur in Einem, so sagte der Verfasser der philosophischen Examensdissertation; der Mensch ist ein Bürger zweier Welten, so drückt sich der gereifte Denker aus, der die Schule Kants durchgemacht hat.

Vormals war das der Sinn der Welt, dass die Geister sich in der unendlichen Aufgabe zusammenfanden, durch Liebe zum Übersinnlichen die Natur dem Geiste harmonisch zu verschmelzen. Dann, wenn in der Harmonie der „zahllosen Geister" „sterbend untertauchen Mass und Zeit", ist der letzte Gegensatz geschwunden und die Welt ist Gott.

Jetzt tritt als die höchste Wahrheit, die zugleich als höchster Wert erstrebt werden soll, die Forderung der Verschmelzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Autonomie der „schönen Seele" heraus, als das Ideal, das der kritischen Besonnenheit zwar nicht mehr den metaphysischen, geeinten Makrokosmos ausdrücklich verspricht, wohl aber ästhetisch sozusagen durchscheinen lässt.

Wesentlich ist, dass vormals ein Teil der Liebe wenigstens, die glückselig macht, dem jungen Philosophen als zeitlich-sinnlich durchaus erreichbar galt. Zeitlich-sinnlich erreichbar bleibt nämlich auch jetzt, und nach wie vor, trotz Kant, für Schiller die Autonomie in den teilweisen Äusserungen einer schönen Seele.

Die Schönheit des Charakters, die reifste Frucht aus der Vereinigung der beiden Ideen: Humanität und Individualität, kann mit dem Antagonismus der sinnlich-sittlichen Kräfte in der Zeit wenigstens unter gewissen Bedingungen bestehen: In der Gabe der Anmut besitzt der Mensch das Mittel zu einer glücklichen und zwanglosen Harmonisierung der natürlichen Gegensätze seines Wesens; in der Würde besitzt er das Vermögen der Kraft, den autonomen Willen zum freien Beherrscher der Natur zu erheben.

Dauernder und eigentlicher Friede ist freilich in keinem der beiden Zustände. Dieser Friede bleibt Vernunftideal, das zwar menschlich-wirklich im Phänomen des freien Willens angelegt er-

scheint, dagegen im Bereich der Sinnenwelt niemals ganz erreicht werden kann. Auf diese Weise ist auch zugleich mit der neuen Erkenntnisbestimmung, die das Denken lehrt, theoretische Deduktion und praktisches Wirken zu unterscheiden, auch das Verhältnis der theoretischen und praktischen Gesetze unter einander festgelegt: Wo beide zusammenstimmen, da ist das Gute.

Aus diesen formal durchaus Kantischen Grundlagen entwickeln sich nun in vielfach klareren und systematischeren Umrissen die erkenntnistheoretischen Gedanken Schillers auch methodisch originell. Metaphysik und Erkenntnistheorie sind Pole in seinem Denken geworden. Ihre unkritische Verquickung hat aufgehört. Sie kommen einander auf wohl überlegtem Wege entgegen und vereinigen sich erst zuletzt und an der rechten Stelle im System.

Von hier aus tritt Schillers Intellektualität und Moralität erst in die rechte, energisch persönliche Beherrschtheit, die sein ganzes Wesen so eigentümlich auszeichnet, dass sie im Bewusstsein unserer Tage eine geradezu typische Bedeutung gewonnen hat.

Wer darum Schillers Persönlichkeit ganz begriffen hat, der versteht auch seine Philosophie aus dem Grunde, in allen ihren Abzweigungen. Denn zuletzt ist es doch seine tiefste Natur, die des Künstlers, die die Welt ihrer poetischen Schöpfungen selber begreifen möchte. Dazu ist notwendig, dass sie zuerst ihre eigenen, organischen Gesetze verstehe, und darum wird Schiller, wo er diesen Dingen nachgeht, zum Ästhetiker, zum Ästhetiker vor allem andern. Die Lust an der Erforschung der Gesetze bringt es von selber mit sich, dass der zur Erkenntnis dienende, gesetzmässige Apparat, der jene Gesetze formulieren hilft, in den Kreis des kritischen Interesses tritt, und so wird Schiller zum theoretischen Pilosophen. Die Frage nach dem wirkenden Wesen der Erkenntnis schliesst sich aber unmittelbar an ihren theoretischen Besitz, weshalb, zumal bei so stark praktisch betonten Grundzügen des Charakters, Schillers Beschäftigung mit Ethik und wohl auch mit Politik nicht ausbleiben konnte. Endlich treibt den Geist, der so entschieden, wie der Schillers, die harmonische Abrundung der festen Weltanschauung sucht, der Zusammenhang aller Probleme mit Notwendigkeit in das Problem ihrer absoluten Begründung, und darum ist Schiller zuletzt auch Metaphysiker, soweit es ein Mensch wohl sein muss, der zu seiner Erfahrungs-

erkenntnis eine auch noch so bescheidene Parallele höherer Ordnung finden will.

Darum, weil Schiller Dichter, und zuerst Dichter ist, darum ist er Philosoph; oder wenigstens der Philosoph, der er ist.

Die kritische und methodische Besonnenheit, die von jetzt ab das Denken Schillers durch alle Stadien der Untersuchung begleitet, hatte übrigens gleichfalls in den künstlerischen Einsichten der vorausgegangenen Epoche schon ihre Vorläufer. „Die Künstler" haben es gezeigt, dass die Not den Menschen viel früher klug und geistig regsam machte, als die Reflexion; ihnen rief Schiller zu:

„Dem prangenden, dem heitern Geiste,
Der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen,
Der seinen Äther, seinen Sternenbogen
Mit Anmut uns bedienen heisst,
Dem grossen Künstler ahmt ihr nach."

Doch ist die Höhe der geistigen Entfaltung, die durch die naive Übung der Kunst ermöglicht scheint, für uns, als schon entwickelte Vernunftwesen, im Augenblick der beginnenden, theoretischen Reflexion nur ein geschenkter oder ererbter, kein erworbener Besitz. Darum muss der schon zurückgelegte Weg noch einmal von Anfang an, aber mit Bewusstheit und Freiheit gegangen werden. Denn „eben das macht ihn zum Menschen, dass er bei dem nicht stille steht, was die blosse Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen." [1])

Jener „Weg der Not" eröffnet eine lehrreiche Perspektive auf die Entwickelungsgeschichte des spekulativen Vermögens; dieser „Weg der freien Vernunft" zeigt seine a priori giltige Struktur.

Der Fortschritt in der Untersuchung geschieht nun zunächst in durchaus ähnlicher Weise, wie es mit gewissen Teilen der frühesten Argumentation des jungen Denkers, der die theosophischen Briefe schrieb, der Fall war. Der vielleicht nicht ganz äusserlich zufällige Umstand kommt hinzu, dass, wie damals, so auch jetzt die neuen Resultate der philosophischen Erkenntnisarbeit ihre Darstellung in der Form von Briefen finden. Diesmal sind

[1]) Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Dritter Brief.

es die Briefe an den Herzog von Augustenburg, die den hauptsächlichsten Gehalt seiner neu befestigten Theorien wiedergeben.

Der methodische Fortgang ist in kurzem so: Die Vernunft hat die Gesetze des Denkens zu finden und aufzustellen; diese Thätigkeit der Vernunft, das Inkrafttreten ihrer theoretischen Funktionen als solcher, stellt einen Willensakt dar. Die Bedingung zur theoretischen Erkenntnisthat ist also ein praktisches Verhalten der Vernunft. Beide Äusserungsarten der Vernunftfunktionen fordern sich gegenseitig und durchaus reziprok. Hier ist der Einfluss, den Fichte inzwischen auf Schiller mit der dialektischen Methode seiner Wissenschaftslehre gewonnen hat, unverkennbar, ebenso, wie späterhin Fichtes Einfluss auf Schillers moral- und staatsphilosophische Anschauungen stark zur Geltung gelangt. Jedoch darf man sich darauf besinnen, dass auch der Eleve der Karlsschule schon vor dem Problem dieses Wechselverhältnisses von theoretischem und von praktischem Verhalten gestanden hatte. Der Unterschied ist nur, dass jetzt, in den Briefen an den Herzog, das Dilemma zum Bewusstsein gebracht und zugleich erheblich schärfer formuliert und herausgehoben ist. Thesis und Antithesis des Theoretischen und des Praktischen lassen sich nicht zugunsten eines Primates umgehen. Sie müssen vielmehr, falls ein weiterer Fortschritt in der methodischen Erkenntnis geschehen soll, aufgehoben werden in einer höheren Synthese. Eine solche höhere Einheit findet sich analog der Synthese Fichtes. Diese Einheit muss wieder ein Vermögen darstellen, und zwar ein Vermögen, das form- und stoffgebendes Prinzip in sich befasst, derart, dass die Forderung des Primates, wie ihn der antithetische Grundsatz einzuführen schien, hinfällig werden kann. Dies Vermögen zu suchen ist die nächste Aufgabe.

Nun ist bekannt, wo bei Schiller der nicht weiter ableitbare Rest, der nicht weiter reduzierbare, eiserne Bestand seiner Philosophie zu tage tritt. Das ist in der unmittelbaren Gewissheit, mit der die Persönlichkeit sich selber als einen positiven und geschlossenen Wert weiss und hat. Zu ihr führt jede Abstraktion zurück. In der Persönlichkeit ist denn in der That auch die Einheit von theoretischem und praktischem Verhalten gegeben. Das intelligible Ich ist theoretisch und praktisch „in einem Schlage".

Aber ein letzter und höchster Gegensatz bleibt auch im Begriff der Persönlichkeit bestehen. Die Synthese nimmt die antithetische Dialektik noch einmal auf. Es bleibt nämlich in ihr der

Gegensatz des Wechsels und des Beharrens, die Antithese von Wesen und Zustand, Ich und Aufgabe.

Das Ich beruht allein auf sich selber, da es „ausserhalb seiner Gesetztheit Nichts ist".

Es wäre leicht, in der Terminologie Fichtes hier die ganze Erkenntnislehre Schillers mit wenigen Schlagworten abzuwickeln, wenn jene Terminologie geeignet wäre, die Klarheit der Darstellung zu erhöhen.

Das „schlechthinige Beruhen" der Persönlichkeit in sich selber ist ausgedrückt in der Idee der Freiheit. Zuständlichkeit hingegen ist nur in der Zeit und in der Notwendigkeit des natürlichen Zusammenhangs und Ablaufs. Nun erscheint aber der Mensch in einem Zustand, das heisst in die Sinnlichkeit gestellt, also, mit Rücksicht auf die reinen Daseinsbedingungen seiner intelligiblen Persönlichkeit, in eine Aufgabe. Und zwar soll er sich dieser Aufgabe gewachsen fühlen gerade kraft seiner Freiheit, deren absolute Realisation es gilt. Darum ist es notwendig, den Menschen als frei und als unfrei zugleich, als Intelligenz und als Sinnenwesen aufzufassen.

In seinem Wesen als Intelligenz, oder als freie Persönlichkeit, ist die formale Bedingung zur unendlichen Äusserung, die Tendenz zur absoluten Formalität, angelegt; insofern er in der räumlich-zeitlichen Welt seine Aufgaben vorfindet, wirkt er sinnlich, das heisst material bedingt, und formverwirklichend mit der Tendenz zur absoluten Realität. Beide Tendenzen, in ihrer Einheit und Vollkommenheit gedacht, führen zur spekulativen Idee der Gottheit. So findet sich die Gottes-Idee in der methodischen Erkenntnistheorie als ein regulatives Prinzip, ganz im Sinne Kants und seiner theoretischen Vernunftkritik.

Indessen äussert sich im endlichen Menschen die Doppelnatur seines Wesens triebartig. Insofern der Mensch dem Bereich der sinnlichen Erscheinungswelt angehört, wirkt sein Wille, durch Empfindung, als sinnlicher Trieb. Insofern der Mensch der intelligiblen Welt teilhaftig ist, wirkt in ihm der Wille als freier Formtrieb.

Der sinnliche Trieb geht auf das Zufällige, auf das hier und dort; er schafft Einzelfälle und hindert die Vollkommenheit, die soviel ist, wie Einheit.

Der Formtrieb ist Äusserung der reinen Persönlichkeit, also zeitlos. Er formuliert das Gesetzliche und schafft so die Notwendigkeit.

Der gemeinsamen und wechselseitigen Wirksamkeit beider Triebe im Gefühls- und Vernunftvermögen liegt die Aufgabe des Menschen zugrunde:

Aus dem sinnlichen Trieb die Welt zu ergreifen, aus dem Formtrieb heraus sie zu begreifen, gleichweit entfernt von Sensualismus und von Rationalismus der Betrachtungsweise. Nur insofern der Mensch in jener Wechselwirkung seiner Grundtriebe, sich, indem er durch sie „schrankensetzend" wirkt, als ein „durch Schranken gesetztes" Individualwesen erkennt, kann er sich gleichzeitig begreifen als „Ich" und als „Nicht-Ich" — so würde Fichte sagen; nur so begreift er sich zugleich als Subjekt und als Objekt seiner Aufgabe — so sagt Schiller. Dieses Sichselbstverstehen kann erst dort eintreten, wo das formale Vermögen sich am geformten Stoff durch die Kraft der lebendigen Gestalt erweist, und wo zugleich das dem sinnlichen Trieb Entrungene sich als gestaltetes Leben offenbart; wo der Stoff nicht zufällig seine Form, und die Form sich am Stoff nicht notwendig zeigt, das heisst also, nur in einem Akte spontaner Freiheit.[1])

Hier ist nun jenes dritte Vermögen gefunden, das die These und die Antithese des bloss subjektiven und des bloss objektiven Verhaltens in einer vollkommenen Synthesis aufnimmt. Das formale Vermögen ist im Formtrieb, das praktische Vermögen im sinnlichen Trieb begriffen; wir begreifen das vermittelnde Vermögen im Spieltrieb. Damit ist die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems gefunden, das für Schiller in der Frage formuliert war: Wie ist der Dualismus von Natur und Freiheit in der einheitlich gefassten Persönlichkeit zu verstehen und zu überwinden?

Die Persönlichkeit des Menschen steht zwischen moralischer Freiheit und sinnlicher Unfreiheit. „Zwischen den physischen oder sinnlichen Zustand des Gemüts, in welchem der Mensch die Macht der Natur bloss erleidet, und den moralischen, in welchem er sie beherrscht, tritt dieser ästhetische Zustand in die Mitte. Es ist der Zustand der schönen Seele, für welche der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Sinnlichkeit und Vernunft,

[1]) Vgl. den 15. Brief der „ästhetischen Erziehung".

Natur und Sittlichkeit seinen Stachel verloren hat, weil sie gewöhnt ist, in dem gegebenen Stoffe der Erfahrung die Idee zu sehen, und, was mehr in ihrer Gewalt ist, sich gewöhnt hat, als Natur edler zu begehren, damit sie nicht nötig hat, als Wille erhabener zu wollen;" mit diesen Worten beschreibt Lotze treffend den zentralen Standpunkt in der Betrachtungsweise Schillers.[1]) Die dualistische Kluft wird durch die ästhetische Freiheit überwunden, die aus dem Spieltrieb kommt. So führt der Weg vom sinnlichen Empfinden im passiven Affekt durch die ästhetische Freiheit zur sittlich-freien, aktiven Äusserung. Die ästhetische Kultur trägt das Ideal der Harmonie, die den Menschen erst zum Menschen macht, seiner Vollendung entgegen durch die Ausbildung jener Humanität, die unsere höchste Aufgabe ist. In der Kunst ist somit der Widerspruch überwunden, in den für sich allein theoretisches und praktisches Vermögen geraten müssten.

Im Einzelnen die Folgerungen aus diesem Sachverhalt zu ziehen, ist Sache der kritischen Ästhetik. Ihre Ergebnisse gestatten indessen hie und da einige erläuternde Einblicke in das Wesen und in die Methode des reinen Erkennens. Reines Erkennen hat mit dem, was etwa aus teleologischen Absichten aus ihm abgeleitet werden kann, selber nichts zu thun. Dies weiss Schiller, und das ist für ihn um so bedeutsamer, als in seinen Händen die theoretische Arbeit keineswegs von solcher Teleologie frei ist. Sie soll ihn zum Wesen der Schönheit hindurchführen. Eben deshalb darf also im Erkennen selber ein ästhetischer Reiz nicht liegen. Die Methode muss rein logisch sein. Wo ihre Deduktion ästhetisch wirken will, da läuft sie Gefahr, zu entgleisen und wertlos zu werden. Deshalb betritt Schiller das im Gleichgewicht der ästhetischen Freiheit schwebende Reich der produktiven Einbildungskraft, des Spieltriebs, mit methodisch gesicherten Grundsätzen, und darum fühlt sich hier, wo die eigentlichen Interessen seines Geistes wurzeln, Schillers dialektisches Vermögen am meisten zu Hause und mit allen Begriffen vertraut. Es ist natürlich, dass seine Erkenntnistheorie von hier aus, wenn überhaupt, die metaphysische Zuspitzung gewinnen musste.

Das Resultat aus der Erkenntnistheorie ist die Zweiweltenstellung des Menschen, mit der damit verbundenen Zerrissenheit seines Wesens, die durch die ästhetische Freiheit des Spieltriebs

---

[1]) Vgl. H. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland. S. 366 f.

nur unvollkommen aufgehoben und mehr bloss gemildert, als überwunden werden kann, insofern der Spieltrieb nach Umfang und Qualität seiner Äusserung beschränkt und stark intermittierend ist.

Es lässt sich voraussehen, dass, wie überall in Schillers Denken, so auch hier in den Anschauungen seiner vorkantischen Epoche zum voraus angelegt gefunden werden kann, was später dem gebildeten Kantianer des Versuches der transscendenten Spekulation wert scheinen mochte.

Den Spieltrieb in Permanenz zu erklären, und auf diese Art das Ideal der harmonischen Einheit zu schaffen, konnte ihm nicht beifallen. Nach ihm hat es F. v. Schlegel damit wohl versucht, und die Romantik blieb in dieser ironischen Aufgabe stecken, die sich notwendig selbst bald ironisieren musste. Auch darin geht Lotze[1]) schon zu weit, wenn er Schillers Lehre von der „Bestimmbarkeit und Selbstbestimmung, als den beiden Grundzügen unseres geistigen Wesens" so auf ihn selber einwirkend darstellt, dass „ihm ästhetische Stimmung immer mehr zu dem Selbstgenuss eines Gemütszustandes wird, dessen ganze Weihe ebenfalls nur in dem Formalen des Gleichgewichts jener beiden besteht", und wenn er daraus Schiller direkt für die Entwickelung des romantischen Ironiebegriffs verantwortlich macht.

Das Schwergewicht der ganzen Argumentation ruhte bei Schiller, auch in den Fragen der reinen Ästhetik, zu sehr auf der Basis der moralischen Freiheit, als dass er in dem Ausgleich zwischen Natur und Freiheit durch den Spieltrieb mehr hätte erblicken können, als eine blosse Hülfskonstruktion. Ihre Verabsolutierung im romantischen Ideal erscheint dagegen als die vollendete Karrikatur.

In Wahrheit liegt das Ideal für Schiller wo ganz anders. Wo, das lehrt „die Theosophie des Julius". Dort ist „Gott die unendlich geteilte Natur, die Natur der unendlich geteilte Gott".

In der Sprache Kants und Fichtes lautet der Satz: Sein und Wechsel, Person und Zustand geben in ihrer Summe erst die wahre Realität: Das absolute Ich in seiner absoluten Selbstbestimmung. Der Spinozismus, der sich, wenn man will, aus der „Theosophie des Julius" prinzipiell herauslesen lässt, kommt in der neuen Formulierung des Gedankens eigentümlich zum Ausdruck. Er erscheint in seiner typischen Verschmelzung mit der Transscen-

[1]) Vgl. ebenda, S. 366 und 368 ff.

dentalphilosophie, wie er sie in der deutschen, nachkantischen Spekulation überall dort erlebt hat, wo diese metaphysisch interessiert war. Dadurch wird die Verwandtschaft des Schillerschen Gedankens mit grossen Bestandteilen der Philosophie Fichtes für den Historiker der Philosophie bemerkenswert.

Beharren und Wechsel machen, in theoretischer Hinsicht, die Einheit der Erscheinung aus. Sie besagen die Notwendigkeit des Wirklichen, oder die Wirklichkeit aller Möglichkeiten im theoretisch Absoluten. Es ist die Gottheit, als regulatives Prinzip der vollendeten Erkenntnis; als konstitutives Prinzip des Handelns ist es für den Menschen die ideale Harmonie der Persönlichkeit, die in der Welt, in der wir leben, zur unendlichen Aufgabe wird. Da dies Ideal auf Harmonie geht, also jeden Primat der Kräfte ausschliesst, kann Schiller die Schönheit, die ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als der Versuch jener Harmonie, „die zweite Schöpferin des Menschen“ nennen. Deshalb, weil sie ihn zu seiner wahren Bestimmung, zum Ideal vollkommenen Menschentums, erweckt.

Aber die von hier aus nahe liegende Entwickelung der Spekulation zu einer das ganze Gebiet der Wirklichkeit systematisch umspannenden und begründenden Metaphysik des Schönen bleibt in diesen ersten Anfängen schon stecken. Einmal mochte sich Schiller wohl darauf besinnen, dass die Schönheit der Kunst, die jene unendliche Aufgabe ihrer Verwirklichung entgegenführen soll, doch nur im Bereich strenger, spekulativer Immanenz ihren spezifischen Wert zu behaupten vermag; und zum andern empfand er wohl mehr instinktiv, als aus streng kritischem Bewusstsein, die Unmöglichkeit, etwa in den neospinozistischen Konsequenzen, so sehr sie ihm auch durch Goethes Freundschaft und die zeitgenössische Philosophie nahegelegt schienen, für seine Philosophie der Persönlichkeit den rechten Ankergrund finden zu können. Und dieser Umstand, verbunden mit dem weiteren Moment, dass für Schiller das philosophische Interesse, und damit auch die philosophische Arbeit mit der begrifflichen Herausarbeitung der Schönheitslehre imgrunde erschöpft war, macht es durchaus begreiflich, dass sich Schiller um eine methodisch entwickelte und ausgeführte Metaphysik niemals bemüht hat. Sein Dichtertum, im weitesten Sinne dieses Wortes, philosophisch zu erfassen, den Sinn seines eigenen, auf das Höchste ihn hinweisenden Mikrokosmos in den grossen Kosmos der Welt begrifflich einzuordnen, das war seine Aufgabe; seine Metaphysik war seine Kunst in ihrer

unmittelbaren Betätigung. Darüber hinaus benügte er sich, praktisch wohl ebenso sehr, als begrifflich, mit Andeutungen. In der That ist zum Beispiel auch aus seinen wenigen und zerstreuten Bemerkungen über die Religion und ihr Wesen kaum mehr zu entnehmen, als ein allgemeiner Eindruck von der Art seines Urteils über solche und verwandte Gegenstände. Wo aber solche Bemerkungen inhaltlich greifbar hervortreten, da zeigen sie Schiller auf der einen Seite als ächten Sohn des Zeitalters der Aufklärung und auf der anderen Seite als den in dieser Rücksicht kaum anders, als dilettantischen Schüler Kants. Wenn Schiller in der Abhandlung „über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" die Religion gelegentlich die Paroxysmusfessel des natürlichen Menschen, an einer anderen Stelle die Unsterblichkeit das Ideal der Begierde nennt, so stehen diese Äusserungen einer kapriziös einseitigen Hervorkehrung gewisser, allerdings grundlegender Tendenzen in seiner Weltanschauung vielen anderen Stellen, namentlich seiner poetischen Bekenntnisse, nur scheinbar entgegen. Ihr Für und Wider ist imgrunde an dem Geiste des Distichons zu messen, dessen spezifischer Wert, im Umkreis der hierher gehörigen Ideen, durchaus der eigentümlichen Geistesart Schillers entspricht:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst — und warum keine? — Aus Religion."

Im Effekt werden sich alle diese Äusserungen dahin berichtigen, dass dem erkenntnissuchenden, gereiften Geiste Schillers der Kantisch-Fichtesche Standpunkt der strengen, transscendentalen Immanenz angemessen erschien; seinem praktischen Bedürfnis aber, soweit es philosophischer Natur war, das Leben im Reich der moralischen Freiheit, soweit es hingegen unmittelbar willensmässiger Natur, Bedürfnis seines lebendigen Wirkenwollens war, die Religion der Schönheit im eminentesten Sinn entsprach. Dies Wirken in der lebendig erkannten und aufgenommenen, unendlichen Aufgabe des Dichters erfüllte sein Leben ganz und machte ihm am Ende die systematische Konstituierung einer metaphysischen Wertgruppe, in der gedanklich durchgearbeiteten Bestimmtheit der dogmatischen Formel, durchaus überflüssig.

* *
*

4.

Die Resultate dieser Betrachtung zeigen, dass gegenüber der individuellen Klarheit der Gedanken, wie sie Schiller im Laufe seines Lebens entwickelt und herausgearbeitet hat, eine eigentliche, dialektische Kritik kaum zulässig ist. Denn soweit sich eine solche Kritik auf Schillers Erkenntnistheorie bezöge, würde sie mehr auf die Kritik anderer, philosophischer Systeme hinauslaufen; soweit sie aber auf Schillers Art der Assimilation oder auf Schillers Metaphysik ginge, müsste sie zu einer Kritik seiner Persönlichkeit werden. Es könnte jedoch daraus mit gutem Sinn nicht viel zu machen sein, denn eine Persönlichkeit soll verstanden und nicht kritisiert werden, zumal wenn sie uns als eine einmalige Erscheinung in solcher Grösse entgegentritt, wie die Persönlichkeit Schillers. Aus ihrem Verstehen ist ungleich mehr zu lernen und Wertvolles für uns zu schöpfen, als aus ihrer Kritik.

Mit einem Hauptproblem ist Schillers theoretische Energie lebenslänglich beschäftigt gewesen. Es ist sein Problem: Wie kommt die Kunst in die Welt? Wer ist das Mädchen aus der Fremde? Was ist sein verborgenes Wesen, seine wunderbare Herkunft, der geheime Sinn seines Daseins? Diese Fragen beantworten sich nicht dort, wo sie entstanden sind, im Bereich des naiven Erlebens. Denn sie enthalten für die Sinnlichkeit irrationale Bestandteile. Sie wollen begrifflich durchforscht, kritisch verstanden sein.

Der naive Theoretiker ist zugleich stets auch Metaphysiker. Darum schreibt der junge Schiller „die Theosophie des Julius". Der naiven Methode des Erkennens, wie sie dort geübt wird, steht die Grundfrage der naiven Skepsis, das Problem der universalen Giltigkeit unserer „Planetenvernunft" gegenüber.

An diesem Gegensatz ist Schiller für Kant reif geworden.

Die methodische und begriffliche Schule, die er hier durchmacht, lassen ihn erkennen, dass die Wege der Erkenntnistheorie und der Metaphysik unterschieden werden müssen und zu getrennten Zielen führen.

Auf die dialektische Ausmessung der immanenten Erkenntnis gegründet, ergiebt sich nun bald das sittlich-ästhetische Resultat, das die ganze Welt der Erfahrbarkeit hinreichend beleuchtet. Darüber hinaus winkt zwar die metaphysische Spekulation und zeigt verhüllt neue Probleme. Aber Schiller hat keine Lust, sich ihretwegen aufs neue heiss zu bemühen. Es fehlt das innerste,

treibende Interesse. Denn im Bereich jener Metaphysik würde wieder zum ästhetischen Schein, was an dem Punkte gerade, auf dem Schiller steht, lebendiges Wirken und praktische Aufgabe ist. Und Schillers Motiv und Ziel zugleich, durch alle Anstrengungen seines Denkens hindurch, ist es doch nur, eben diese Aufgabe recht zu begreifen. In ihr ist seine Persönlichkeit mit der ganzen Kraft ihrer grossen Einheit beschlossen.

Wo Schiller eine weitere Erläuterung der ausserpersönlichen Existenz des Menschen, etwa in metaphysischem Sinne, versucht, da thut er es stets in der ihm angemessenen Sprache des poetisch schönen Bildes, ohne Anspruch auf spekulative, geschweige denn begriffliche Bündigkeit. So angeschaut, zeigt sich der Fortschritt vom unkritisch der Skepsis zuneigenden Metaphysiker, wie er noch in der „Resignation" das Wort führt, zum kritisch geklärten Seher im Reich der sittlichen Freiheit und Schönheit, deutlich in dem Dichter von „Ideal und Leben".

„Geniesse, wer nicht glauben kann! Die Lehre
Ist ewig, wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!"

So lautet in der Resignation des Zweiflers die immerhin äusserst problematische Alternative. Und dass es dem Dichter mit dieser Alternative innerlich durchaus ernst war, darf heute wohl kaum mehr in Frage gezogen werden.[1])

Zehn Jahre später ist die schmerzlich erlebte Kluft der schroffen Gegensätze des Lebens zwar nicht beseitigt, aber im Sieg des hohen Ideals der Kunst überwunden:

„Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In der Schönheit Schattenreich!"[2])

---

[1]) Vgl. Minor, Schiller II, S. 333—353.

[2]) Dies die Lesart der Horen vom Jahre 1795. (Erster Druck des Gedichtes.) Die spätere Wendung: „In des Ideales Reich" mag poetisch berechtigter scheinen. Die Klarheit des Gedankens wird durch sie nicht gefördert.

Es ist eine gewissheitsfeste, kategorische Forderung an den intelligiblen Charakter, an die Gesamtpersönlichkeit des Menschen in ihrem höchsten Eigenwert, die sich hier ausspricht. Die harmonische Würde des hohen Zieles genügt völlig, um auch das reichste Leben zu füllen.

Zwischen den Gegensätzen dieser beiden, poetischen Glaubensbekenntnisse bewegt sich die Linie der gesamten spekulativen Geistesentwickelung Schillers. Diese Gegensätze in ihrem Widerstreben und in ihrem Ausgleich verfolgen, die Übergänge konstruieren und die Ansatzpunkte heraussuchen, von denen aus ihre Versöhnung möglich wird, heisst Schillers Entwickelungsgang historisch folgen und ihn begreifen lernen; in beiden Bekenntnissen aber den gemeinsamen Grundgedanken erkennen und den tiefen Drang nach harmonischer Vollendung des Lebens und seiner höchsten Inhalte spüren, der mächtig alle Kräfte des Erkennens und des Willens spannt, das heisst Schiller als Persönlichkeit erfassen, wie sie als eine That der Freiheit vor uns steht.

Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung.

Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe.

Von Jonas Cohn.

Nicht selten bestimmt man Schillers Bedeutung in der Geschichte des deutschen Denkens dadurch, dass man ihn als den Vermittler zwischen den scheinbar durch eine Welt getrennten Ideen Goethes und Kants bezeichnet. Man pflegt dabei im Auge zu haben, dass er in seiner Person Kants und Goethes Denkweise zu origineller Einheit verbindet. Aber noch in einem anderen Sinne war er Vermittler. Er gab Goethe in der für ihn einzig möglichen Form, was dem Dichter von Kant förderlich werden konnte. Wenn man das Verhältnis Goethes zur Kantischen Philosophie richtig verstehen will, muss man stets des Freundes gedenken, der Goethe an die Grenzen des fremden Gebietes führte und ihm dessen unverständliche Sprache verdolmetschte.

Die herkömmliche Darstellung macht Goethe bis heute gern zum Spinozisten, oder behauptet doch, Spinoza sei der einzige Philosoph gewesen, der auf Goethe entschiedeneren Einfluss hatte.[1]) Wirkliche Kenner haben dem gegenüber schon lange Kants Einfluss betont.[2]) In neuerer Zeit hat Otto Harnack[3]) sich das entschiedene Verdienst erworben, Kants Bedeutung für Goethe in

---

[1]) So — um nur eine neuere Darstellung zu nennen: Bielschowsky, Goethe, Bd. II, Kap. 4. Auch Theobald Ziegler pflichtet ihm in d. Anm. zu S. 92 (S. 689) darin gegen Vorländer und Harnack bei.

[2]) Hier ist bes. Karl Rosenkranz zu erwähnen, der „Goethe und seine Werke", Königsberg 1847 S. 83, sagt: „die zweite Assimilation einer Philosophie, welche Goethe machte, war die der Kantischen" . . . „in seinen Briefen mit Schiller, der ihn recht eigentlich in das tiefere Verständnis Kants einführte, während Niethammer ihm die Terminologie geläufig machte, spielte das Zurückgehen auf Kant eine grosse Rolle."

[3]) Goethe in der Epoche seiner Vollendung. 1. Aufl. Leipzig 1887. XXXIII ff., 2. Aufl. Leipzig 1901. 22 ff.

der Epoche seiner Vollendung energisch hervorzuheben und Karl Vorländer[1]) hat in dankenswertester Weise alle Daten, die Goethes Kantstudien und Kanturteile betreffen, zusammengestellt. Aber noch fehlt, soviel ich sehe, der Nachweis dessen, was nun eigentlich Goethe sich von Kant angeeignet hat. Umfang und Inhalt dieses Gewinnes darzustellen ist Aufgabe der folgenden Arbeit.[2])

Wenn man, wie es zu diesem Zwecke nötig ist, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem scheidet, so entdeckt man, dass alle wesentlichen Richtungen des Einflusses auf Schiller weisen. Einige äussere Daten könnten das zweifelhaft erscheinen lassen. Wir wissen, dass Goethe im März 1791 sich die Überschriften der Paragraphen aus der Kritik der reinen Vernunft abschrieb. Körner berichtet am 6. September 1790 an Schiller, dass er mit Goethe bei dessen Besuch in Dresden die meisten Berührungspunkte im Kant gefunden habe. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft habe Goethe Nahrung für seine Philosophie gefunden. So interessant diese und ähnliche Notizen für Goethes allseitige Aufmerksamkeit sind, so wenig bedeuten sie für seine geistige Entwickelung. Bei seinem expansiven Geiste kam er in mindestens oberflächliche Berührung fast mit allem, was seine Zeitgenossen bewegte. Daher will es nicht viel sagen, dass Goethe die Kritik der reinen Vernunft zu lesen wenigstens versucht hat. Wichtiger pflegt man seine Beschäftigung mit der Kritik der teleologischen Urteilskraft zu nehmen, und sicher vermochte der Naturforscher Goethe dieser Schrift mehr abzugewinnen. Indessen regt ihn Kant hier kaum zum Fortbilden seiner Gedanken an, bestätigt ihm vielmehr längst vertraute Denkweisen. Kants Kampf gegen die falsche und oberflächliche Vorstellung der Zweckmässigkeit aller Wesen

---

[1]) Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickelung. Kantstudien I u. II. 1897 u. 1898. — Siebeck: Goethe als Denker, Stuttgart 1902 bespricht, S. 32 ff. Goethes Verhältnis zu Kant inbezug auf die Erkenntnislehre. Georg Simmel: Kant und Goethe, Beilage zur Allgemeinen Zeitung 3., 5. und 6. Juni 1899, hat den tiefen Gegensatz zwischen Kants und Goethes Geistesart dargestellt. Mit den Ergebnissen dieser bedeutenden Arbeit, der ich viel verdanke, verträgt sich ein Einfluss Kants auf Goethe, wie ich ihn verstehe, durchaus.

[2]) Es soll hier das gegeben werden, was Vorländer ursprünglich noch zu leisten vorhatte, aber dann (cf. Kantstudien II, 205 f.) nicht mehr ausführte. Vorländers Arbeit setze ich insofern voraus, als ich die von ihm sicher gestellten Resultate nicht nochmals begründe.

für den Menschen musste Goethe als eine wertvolle Bundesgenossenschaft erscheinen; er fand seine aus Spinoza und aus der Naturforschung gewonnene Überzeugung hier wieder. Gern hörte er, der gerade in jenen Jahren sich so einsam fühlte, aus den Worten des grossen Philosophen das Echo der eigenen Stimme heraus. So durfte er auch die Verbindung der Ästhetik und der Teleologie in einem Werke als Rechtfertigung seines eigenen Strebens empfinden.[1]) Fühlte er sich doch gerade in jenen Jahren ebenso stark als Naturforscher wie als Poet. Von einem Einfluss, von einer Veränderung in Goethes Denkweise ist dabei nirgends die Rede. Das wirklich Neue in der Kritik der teleologischen Urteilskraft konnte er kaum verstehen, da er in die Gedanken der Kritik der reinen Vernunft nicht tiefer eingedrungen war. Auch als er in den nächsten Jahren im Gespräch mit Kantianern sich über die merkwürdige Bewegung, zu unterrichten suchte, die ganz Deutschland ergriffen hatte und in Jena ihren zweiten Mittelpunkt fand, blieb eine Verständigung unmöglich. „Mehr als einmal begegnete es mir, dass einer oder der andere mit lächelnder Verwunderung zugestand: es sei freilich ein Analogon Kantischer Vorstellungsart, aber ein seltsames.“ [2])

Es entspricht ganz Goethes Eigenart, dass nicht Bücher noch gleichgültige Personen tiefer auf ihn wirkten, sondern dass ein in entscheidender Stunde ausgesprochenes Wort nötig war, um seinen Geist zu beeinflussen. Wichtiger als alles Vorangehende war der grosse Moment, als Schiller und Goethe einander zum ersten Male im Gespräch fanden. Ein glückliches Ereignis hat Goethe selbst jene berühmte Unterredung genannt, als er sie im Jahre 1817 zuerst der Öffentlichkeit mitteilte. Es ist ja bezeichnend für ihn, dass er in seinen naturwissenschaftlichen Schriften immer wieder auf die Geschichte seiner Studien zurückkommt. Auch seine For-

---

[1]) Campagne in Frankreich 25-10-1792. W. I, 33, 154, 15. Ich citiere als „W“ die Weimarer (Sophien) Ausgabe nach Abteilung, Band, Seite, wo nötig, Zeile. Die Sprüche in Prosa citiere ich nach der Hempelschen Ausgabe, die Loeper besorgt hat, und nach Loepers Numerierung als „S. i. P.“, Gespräche nach Biedermann (B.). Ich gebe dabei möglichst Kapitel etc. an, damit die Stellen auch in anderen Ausgaben gefunden werden können.

[2]) „Einwirkung der neueren Philosophie“ 1819. W. II, 11, 51, 27. Der Ausspruch wird ausdrücklich auf die vor-schillersche Zeit bezogen. Allerdings blieb in gewissem Sinne Goethes „Analogon Kantischer Vorstellungsart“ immer „ein seltsames“.

schungen sind ihm Erlebnisse. Wenn er in späteren Jahren kein Freundschaftsverhältnis ohne den Hintergrund gemeinsamer geistiger Interessen knüpft oder aufrecht erhält, so führt ihn umgekehrt doch auch jede geistige Förderung zu persönlicher Anteilnahme fort. So ist Schillers Freundschaft und die Kantische Philosophie in seinem Geiste zu einer Einheit zusammengeschmolzen. In dem erwähnten Aufsatze „glückliches Ereignis" heisst es: „Nach diesem glücklichen Beginnen entwickelten sich in Verfolg eines zehnjährigen Umgangs die philosophischen Anlagen, inwiefern sie meine Natur enthielt, nach und nach." [1]) Verwandte Darstellungen kehren oft wieder; überall bezeichnet Goethe Schiller als den, der ihn zur Philosophie herangeführt habe. Aber nicht immer wird diese Vermittlung als „glückliches Ereignis" gepriesen. Neben zahlreichen Äusserungen der Dankbarkeit [2]) finden sich doch auch Zeichen des Unwillens. So sagt er zu S. Boisserée am 2. August 1815 „Was möchte daraus geworden sein, wenn ich mit wenigen Freunden vor 30 Jahren nach Amerika gegangen wäre und von Kant u. s. w. nichts gehört hätte? Was hat nicht der Winterl in Pest in der Chemie geleistet, weil er 40 Jahre lang Lavoisier und alle neuen Entdeckengen und Fortschritte rein bei Seite gelassen." [3]) Und zu Eckermann äusserte er sich am 14. November 1823 über Schiller: „Es ist betrübend, wenn man sieht, wie ein so ausserordentlich begabter Mensch sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen konnten. Humboldt hat mir Briefe mitgebracht, die Schiller in der unseligen Zeit jener Spekulationen an ihn geschrieben." [4]) Ähnlich über den Einfluss der Philosophie auf Schillers Anforderungen an seine und Goethes Dichtungen zu Eckermann am 23. März 1829 „Er war so wie alle Menschen, die von der Idee ausgehen. Auch hatte er keine Ruhe und konnte nie fertig werden, wie Sie an den Briefen über den Wilhelm Meister sehen, den er bald so, bald anders

---

[1]) W. II, 11, 19, 4. Die Schilderung des Gesprächs ist von Goethe in die „Annalen" (1794) übernommen worden. Dabei blieb aber der Schluss, der mit der im Texte angeführten Stelle beginnt, fort. Dieser ganze Schluss (auch das hier nicht Citierte) ist sehr bezeichnend und wichtig.

[2]) z. B.: Einwirkung der neueren Philosophie 1819. Gespräche mit Cousin 10. Oktober 1817. B. III, 290. Mit Eckermann 12. Mai 1825. B. V, 203; mit demselben 11. April 1827. B. VI, 100 f.

[3]) B. III, 185.

[4]) B. IV, 318 f.

haben will. Ich hatte nur immer zu thun, dass ich feststand und seine und meine Sachen von solchen Einflüssen freihielt und schützte.“ [1])

Diese abwehrende Tonart findet sich zeitlich mit jener anerkennenden ganz untermischt. Goethe hat sein Urteil nicht etwa gewandelt, sondern es traten wechselnd zwei stets vorhandene Strömungen an die Oberfläche. Während die Bereicherung seiner Erkenntnis, die Möglichkeit der Verständigung mit hochgeschätzten Zeitgenossen, die grössere Freiheit und Sicherheit seiner Anschauungen als ein Gewinn ihm vor Augen standen, fühlte er doch, dass die strenge, trennende Art des Kantischen Denkens ein fremder Tropfen in seinem Blute war. Wohl mochte er da manchmal bedauern, dem Wahlspruch nicht gefolgt zu sein, den er im Faust einmal den Engeln in den Mund legt:

„Was euch nicht angehört,
Müsset ihr meiden.“

Aber freilich, wie zart man über solche geistigen Dinge reden muss, wird deutlich, wenn man an dieser Stelle auf die nächsten Verse hinüberblickt. Denn wer sich in diese Verhältnisse hineingefühlt hat, wird sich scheuen, in Bezug auf Goethe und Kant-Schiller — sei es auch mit Einschränkungen — zu sagen:

„Was euch das Innere stört,
Dürft ihr nicht leiden.“

Goethe hat die Einwirkung erlitten — aber eben doch nicht erlitten, sondern den fremden Stoff sich fruchtbar umgestaltet.

Was Goethe aufnahm, das verwandelte er in ein Stück seines eigenen Wesens. Diese produktive Art der Benutzung macht den Nachweis eines Einflusses besonders schwierig und warnt vor jeder äusserlichen Nebeneinanderstellung einzelner Aussprüche. Freilich wird es nun dadurch auch sehr reizvoll, zu verfolgen, wie in Goethes anschaulichem Denken die philosophischen Begriffe gleichsam Körper gewinnen und zu Wesen von Fleisch und Blut werden. Goethes eigene Äusserungen über sein Verhältnis zur Philosophie helfen uns hier nicht sehr viel; sie geben nur allgemeinste Andeutungen und weisen uns doch wieder auf die schwierige Prüfung

[1]) B. VII, 36 f. — Schon in der Zeit der Beschäftigung mit der Philosophie schreibt G. (am 18. März 1797) an Meyer: „Denn für uns andere, die wir doch eigentlich zu Künstlern geboren sind, bleiben doch immer die Spekulation, sowie das Studium der elementaren Naturlehre, falsche Tendenzen . . .“

der Gesamtmasse von Goethes wissenschaftlichen und poetischen Schriften zurück. Diese Prüfung ergiebt zunächst ein äusseres Resultat, das als wegweisend hier vorweg genommen sei. Zwei Worte, die in der späteren Zeit in Goethes philosophischen Betrachtungen eine herrschende Stellung einnehmen, gewinnen diese ihre Bedeutung erst seit dem Umgange mit Schiller. Es sind die Termini „Idee" und „Symbol", in die sich für Goethe die wichtigsten Probleme gleichsam konzentrieren.[1]) Schon diese äussere Thatsache für sich ist nicht bedeutungslos. Dem Dichter ist ein Wort mehr als eine äussere Bezeichnung für einen fest definierten Begriff. Wenn in der strengen Wissenschaft der Gedanke sich von der Herrschaft der Sprache befreien und die Wörter zur Geltung willkürlicher Merkzeichen und Rechenpfennige herabsetzen will, so hat der Poet das Gefühl der Entweihung. Für ihn lebt im Worte die Geschichte des Menschengeistes, ja das Wort lebt eigentlich selbst und gewinnt magische Kräfte. Wohl hat Goethe, wo er forschend und denkend sich bemühte, nach Klarheit gestrebt und die trüben Fluten mystischer Wortschwelgerei von sich abgewehrt; aber immer blieb ihm ein bedeutendes Wort ein wichtiger Gewinn. Aus dem Worte trank der blasse Gedanke Leben und in ihm gewann der flüchtige Dauer. Dabei schränkt sich die Bedeutung eines Wortes wie Idee oder Symbol nicht auf ein Gebiet ein. Idee umfasst zunächst den Inbegriff dessen, was Goethe aus Kants Erkenntnistheorie gewinnen konnte. Da dieser Gewinn wesentlich dem Naturforscher Goethe zu gute kam, so verbanden sich die erkenntnistheoretischen Gedanken aufs Innigste mit naturphilosophischen. Ferner hat Idee schon bei Kant einen ethischen Inhalt, der für Goethe ebenfalls wichtig wird und ebenso wie der naturphilosophische auf das ästhetische und religiöse Gebiet hinüberreicht. „Symbol" ist zuerst ein für die Ästhetik bedeutsames Wort; doch gewinnt es auch eine Anwendung auf das Naturerkennen und, wie es seine tiefere Bedeutung vermutlich der Religion verdankt, wird es auch von Goethe auf religiöse Verhältnisse angewandt. Schon diese zwei Kernwörter weisen also darauf hin, dass keines der Hauptgebiete der Philosophie unberücksichtigt bleiben darf. Wir werden daher nacheinander Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie zu betrachten haben.

[1]) Für „Symbol" werde ich das später aus den Quellen beweisen, für „Idee" folgt es aus der Bedeutung des Wortes und aus dem erten Gespräch mit Schiller unmittelbar.

I.

Es ist Goethe oft genug nacherzählt worden, wie er nach langer Fremdheit zum ersten Mal sich mit Schiller zusammenfand. Diese berühmte Unterredung nach einer Sitzung der naturforschenden Gesellschaft in Jena im Sommer 1794 war nicht nur der Anfang jener einzig dastehenden Freundschaft, sondern gab Goethe zugleich die wichtigste Anregung, die er je von Kants Erkenntnistheorie empfing. Beide Dichter fühlten sich gleichmässig unbefriedigt von der nur empirischen Behandlung naturwissenschaftlicher Einzelheiten. Im Gegensatze zu dieser Manier entwickelte Goethe an dem Beispiel der Pflanzenmetamorphose die Art, wie er in jeder einzelnen Erscheinung das gesetzliche Walten der Natur zu erschauen bestrebt war. Er zeichnete die Urpflanze hin, überzeugt, eine unmittelbare Erfahrung mitzuteilen. „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee," war Schillers berühmte Antwort. Schiller „als gebildeter Kantianer" meinte damit: es ist eine zugleich notwendige und unlösbare Aufgabe. Goethe fühlte sich zunächst abgestossen. Die Gemeinsamkeit beider Geister schien nur in der Ablehnung geistloser Behandlung zu bestehen; sobald man positiv seine Meinung zu entwickeln suchte, öffnete sich von neuem eine Kluft zwischen ihren Denkweisen. Und doch überschätzte Goethe das Trennende; in Wahrheit zielte auch sein Streben auf geistige Beherrschung der Natur, obwohl er vorläufig noch wähnte, in der Arbeit seines Geistes eine unmittelbare Erfahrung der Gottnatur passiv zu empfangen. Jenes Wort Schillers, das bei einer so bedeutenden Gelegenheit gefallen war, zwang Goethe, über die wahre Bedeutung seines Forschens nachzudenken. Er eignete sich die Bezeichnung „Idee" für seine Urpflanze an[1]) und als er am 13. Juni 1797 eine Sammlung von Steinen an Schiller schickte, begleitete er das Geschenk mit den Versen:

Von vielen Steinen sendet dir
Der Freund ein Musterstück.
Ideen giebst du bald dafür
Ihm tausendfach zurück.

In den beiden ersten Monaten des Jahres 1798 ist der Briefwechsel voll von Untersuchungen über die Methode der Naturforschung. In dieser Diskussion bildeten sich Goethes Überzeugungen heran,

[1]) An Schiller 22. Juni 1796.

und wir müssen daher näher auf sie zurückkommen. Da aber Schiller hier der Gebende war, so muss eine Übersicht dessen, was er zu geben hatte, voranstehen.

Schiller hat die Ästhetik durch seine Arbeiten begründen helfen, in der Ethik hat er eigene Ansichten entwickelt; in der Erkenntnistheorie aber verhielt er sich nur empfangend. Kant erlöste ihn aus einem unsicheren Schwanken zwischen phantastischer Schwärmerei und skeptischer Verzweiflung. Als jugendlicher Künstler fühlte sich Schiller in liebender Entzückung eins mit der Welt, die er als eine grosse Geistesharmonie träumte. Aber als Mediziner war er auf die Abhängigkeit unserer geistigen Zustände von den körperlichen aufmerksam geworden; diese Studien stärkten den eindringenden, ja zersetzenden Verstand, der doch auch in ihm angelegt war. Der grosse Satiriker Schiller richtete in nüchternen Stunden die Schärfe seines Geistes gegen die Geburten seiner eigenen Schwärmerei. Aus solcher Mischung hätte eine Ironie entstehen können, die der romantischen verwandt war. Der Dichter des Geistersehers und der Resignation näherte sich hier und da dieser Haltung; aber das Erz seiner Natur, die sittliche Energie seines Charakters überwand den Krankheitsstoff unter der Mithilfe der grossen Gedanken Kants. Die Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft räumten mit der Schwärmerei auf. Was Schiller in glücklichen Stunden zu erfassen glaubte, war, das sah er nun ein, keine Wirklichkeit, sondern ein Erzeugnis seines Geistes. In diesen Schwärmereien überflog der Geist die ihm gesetzten Schranken, er musste kritisch zurechtgewiesen werden und erkennen lernen, dass er seiner Subjektivität nicht entrinnen kann, dass seine höchsten Ahnungen nur Idee sind. Aber in der Idee durfte der Geist den notwendigen Abschluss des eigenen Thuns ahnen. Nach Kants Lehre ist Erkennen ja niemals passive Aufnahme eines Gegebenen, sondern überall eine That des Geistes, ein grenzenloses Streben nach einem Ziele, das unerreichbar aus der Ferne winkt und trotz dieser Unerreichkarkeit dem Streben Wert und Richtung giebt. So vereinen sich in dem Worte Idee drei Hauptgedanken Kants: Die Subjektivität alles Erkennens, die Spontaneität des erkennenden Geistes und die Unerreichbarkeit des Erkenntniszieles. Diese drei Grundgedanken hat sich Schiller angeeignet, um die übrigen Bestandteile der Erkenntnistheorie hat er sich kaum bekümmert. Nachdem er sich von der Philosophie zum künstlerischen Schaffen zurückgewendet hatte, verblasste vielleicht unter dem Einfluss

Schellings die antimetaphysische Färbung ein wenig,[1]) sonst aber hielt Schiller an diesen Grundgedanken fest. Vollgültiges Zeugnis dafür legt der Brief ab, den er einen Monat vor seinem Tode[2]) an Wilhelm von Humboldt schrieb und in dem es heisst: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohle Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefild keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz und schon allein um ihretwillen muss man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben." Diesen Grundideen hat Schiller in demselben Briefe eine Form verliehen, die freilich lebendiger ist als die abstrakten Formeln der Schulen, er sagt von sich und Humboldt: „und am Ende sind wir doch beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formen und nicht wir die Dinge."

An die Subjektivität des Erkennens, die Spontaneität des Geistes und die Unerreichbarkeit des Zieles dachte also Schiller gleichmässig bei dem Worte Idee. Alle diese verschiedenen Gedanken erregten in Goethes Geist harmonische Mitschwingungen, keiner wurde unverändert aufgenommen. Goethe war noch viel weniger als Schiller Erkenntnistheoretiker, vielmehr begehrte er als Naturforscher von der Kritik der Erkenntnisvermögen lediglich Aufklärung über seine eigenen Ziele. Dabei blieb ihm verborgen, dass Kants Naturbegriff, ebenso übrigens wie der Spinozas, von der mechanistischen Naturwissenschaft hergenommen war, die Goethes lebendiger Anschauung so entschieden widerstrebte. Auch Schiller konnte ja bei seiner ganzen Interessenrichtung kaum darauf aufmerksam werden, dass die Kritik der reinen Vernunft die logische Rechtfertigung von Newtons Naturforschung enthielt. So kam Goethe der entschiedenste Gegensatz, der zwischen ihm und Kant besteht, niemals zum Bewusstsein. Man muss sich das immer gegenwärtig halten, wenn man Goethes Abhandlungen und Aphorismen über das Erkennen verstehen will.

Keinem Beobachter der Natur können die Störungen verborgen bleiben, die durch wechselnde Stimmungen und dauernde Eigentümlichkeiten des beobachtenden Subjekts hervorgerufen

[1]) Dies beweist die „Vorerinnerung zur Braut von Messina" („Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie") cf. Karl Tomaschek: Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. Wien 1862. S. 423 ff.

[2]) Am 2. April 1805.

werden. Wer wissenschaftliche Theorien gegen einander abwägt und die Art ihrer Verteidigung studiert, wird bemerken, dass Vorliebe und Abneigung auch hier häufig an Stelle der Gründe treten. Diesen Einfluss der Individualität auf die Denkweise hatte Spinoza in seiner Art abgeleitet, und Goethe spann den Faden weiter, noch ehe er sich mit Kant beschäftigte. In dem Aufsatze, den er Frau von Stein diktierte und den man neuerdings als „Studie über Spinoza" bezeichnet hat, heisst es:[1] „Wir müssen also alle Existenz und Vollkommenheit in unsere Seele dergestalt beschränken, dass sie unserer Natur und unserer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden; dann sagen wir erst, dass wir eine Sache begreifen oder geniessen." Schon die ersten Kantstudien regten ihn dann dazu an, das Verhältnis von Objekt und Subjekt in der Forschung genauer zu betrachten. Im Jahre 1792 schrieb er den erst 1823 gedruckten Aufsatz: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt."[2] Ganz seiner aufs Positive gerichteten Natur gemäss, verweilt Goethe nicht bei den Mängeln des einzelnen, sondern fragt, wie sie gehoben oder doch gemindert werden können. Das Mittel dazu sieht er im Zusammenarbeiten mit Anderen. Er betont dabei den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst: der Künstler thue wohl, erst das vollendete Werk fremdem Urteil preiszugeben, der Forscher solle jede einzelne Erfahrung und Vermutung öffentlich mitteilen. Denn isolierte Versuche werden leicht als blosse „Argumente" willkürlich verwendet und führen in die Irre. Erst, wenn man die Versuche vermannigfacht und die ganze Reihe der Phänomene in ihrer natürlichen Ordnung überblickt, folgert man mit Zusammenhang das Nächste aus dem Nächsten. Es bedarf dann mehr der „Darlegung" als des Beweises. Der ganze Aufsatz bleibt der wissenschaftlichen Praxis sehr nahe.[3] Eine mehr theoretische Fassung

[1] W. II, 11, 317, 16. Das Fragment wird von Steiner und Suphan (in W.) den Jahren 1784/5 zugewiesen. F. Brass, Goethe-Jahrbuch 18, 174, glaubt nachweisen zu können, dass Herders: „Gott", den Goethe am 28. August 1787 in Italien erhielt, in der Studie nachklingt, dass also deren Abfassung später (1787—89) anzusetzen sei. Die Differenz der Datierungen ist für unseren Zusammenhang unwesentlich, da die Studie jedenfalls vor G.s Beschäftigung mit Kant entstanden ist.

[2] W. II, 11, 21. Über die Datierung W. II, 11, 331.

[3] Ziemlich am Beginn sagt Goethe, man werde „den Seelenkräften, in welchen diese Erfahrungen aufgefasst, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige

gewinnen die Gedanken erst durch die Einwirkung Schillers. Ihm nämlich schickte Goethe unseren Aufsatz am 10. Januar 1798. Die Erörterungen, die sich im Briefwechsel daran schliessen, sind so wichtig und gerade in ihrem Fortschritte so interessant, dass es nötig wird, hier ausnahmsweise eine chronologische Darstellung einzuflechten. Schiller geht in dem Briefe vom 12. Januar auf den Aufsatz ein, er fordert, dass man das treue Auffassen des Objektes und die Freiheit des Kombinationsvermögens gleichmässig begünstige, dabei aber beide kritisch in dem Sinne auseinanderhalte, „dass die vorstellende Kraft auch nur in ihrer eigenen Welt und nie in dem Faktum etwas zu konstituieren suche." Er verlangt also die Anerkennung und zugleich die kritische Einschränkung des Verstandes gegenüber der Anschauung. Ist schon bei ihm der Ausdruck konkreter, als ein strenger Kantianer billigen möchte, so übersetzt Goethe sich diese Anregung ganz ins Konkrete. Seine Vorliebe für Entwickelungsreihen führt ihn zu einer genetischen Konstruktion, die er in einem jetzt unter dem Titel „Erfahrung und Wissenschaft" veröffentlichten[1]) Aufsatz niederlegt und Schiller einsendet. Er unterscheidet hier drei Stufen der Forschung: Das empirische Phänomen wird durch Versuche zum wissenschaftlichen Phänomen erhoben. Aber diese verstandesmässige Bearbeitung ist nicht das Letzte, vielmehr müssen schliesslich die Resultate aller Erfahrungen im „reinen Phänomen" dargestellt werden. Man sieht, für Goethe ist der Verstand ein Mittel, von den zerstreuten Einzelheiten der Erfahrung zur reinen Anschauung vorzudringen, während die Anschauung Ziel aller Forschung bleibt. In dieser besseren Würdigung des Verstandes und in der schärferen Bezeichnung der 3 Stufen liegt der Hauptfortschritt gegen den ersten Aufsatz. Schiller erfasst diese Absicht und konstruiert sie nach dem Schema der Kantischen Philosophie.[2]) Er ordnet der Stufenfolge der Resultate, die Goethe entworfen hatte, drei Stufen der Erkenntnisart zu und bezeichnet sie als gemeinen Empirism, Rationalism und rationellen Empirism. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten dieser drei Stufen konstruiert

---

Kraft" nicht absprechen. Aber diese Stelle bleibt in einen Nebensatz gebannt und ohne Einfluss auf das Folgende. — Dass der Aufsatz zugleich eine Darlegung der Goetheschen, im Gegensatz zur Newtonschen Methode in der Farbenlehre enthält, gehört nicht hierher.

[1]) W. II, 11, 38–41.

[2]) Brief vom 19. Januar 1798.

er nach Kants Kategorientafel, indem er die drei Kategorien jeder Gruppe in aufsteigender Ordnung auf die drei Stufen verteilt und so einen an Fichte erinnernden Fortschritt von Thesis, Antithesis und Synthesis erhält.[1]) Für eine Geschichtskonstruktion nach dieser Methode war Goethe damals, da er sich mit der Geschichte der Farbenlehre beschäftigte, nicht unempfänglich. Selten wohl stand er der spekulativen Philosophie so nahe, wie am 24. Januar 1798, als er an Schiller schrieb: „Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaften besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall, eine Geschichte a priori zu schreiben. Denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes, aus der strebenden und sich selbst wieder retardierenden Natur.“ Während dies eine vorübergehende Anwandlung bleibt, beschäftigt sich Goethe weiter mit Schillers Anforderungen an die rationelle Empirie, wie er dem Freunde am 21. Februar mitteilt. Schiller antwortet am 23.: „Bei der Art, wie Sie jetzt Ihre Arbeiten treiben, haben Sie immer den schönen, doppelten Gewinn, erstlich die Einsicht in den Gegenstand und dann zweitens die Einsicht in die Operationen des Geistes, gleichsam eine Philosophie des Geschäfts, und das letzte ist fast der grössere Gewinn, weil eine Kenntnis der Geisteswerkzeuge und eine deutliche Erkenntnis der Methode den Menschen schon gewissermassen zum Herrn über alle Gegenstände macht.“ Einen Abschluss dieser ganzen Diskussion giebt Goethes Brief, der am 21. Februar begonnen, aber erst am 25. beendet und abgeschickt wurde. In gewissem Sinne kommt Goethe hier auf seine ersten Erwägungen über die Abhilfe der subjektiven Mängel zurück, aber sie sind jetzt vertieft und prinzipieller gefasst. Goethe fordert, dass der rationelle Empirismus kritisch sei, d. h. verschiedene Vorstellungsweisen neben einander gelten lasse. Alle Ideen, die man aus dem Reiche des Denkens in das Erfahrungsreich hinüberbringe, passen nur auf einen Teil der Phänomene: „Und ich möchte sagen, die Natur ist deswegen unergründlich, weil sie nicht Ein Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte. Weil aber die

[1]) Die Konstruktion nach der Kategorientafel hat Goethe auf die Farbenlehre angewandt (Brief an Sch. vom 14. Februar 1798). Schillers ablehnende Kritik dieses Versuchs (16. Febr. 98) scheint Goethe für immer von solchen äusserlichen Anlehnungen abgeschreckt zu haben.

liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unsern Augen zu verstecken." Dieser Gedanke „frappierte" Schiller.[1]) Es ist in der That höchst bezeichnend für Goethes Denkart, welche Form hier schliesslich die Kantischen Anregungen annehmen. Unter der Subjektivität des Erkennens versteht Goethe dauernd den Einfluss des konkreten, individuellen Subjekts. Den Ausgleich der Störungen, die diese Individualität hervorruft, sieht er in der Menschheit. Dieser konkrete Inbegriff aller menschlichen Kräfte nimmt bei ihm die Stelle ein, die der strenge Philosoph dem abstrakten Zielbegriff des Bewusstseins überhaupt, des überindividuellen Bewusstseins giebt. An diesen Gedanken hat Goethe ebenso festgehalten, wie an der Forderung der Toleranz, die das praktische Resultat der Subjektivität des Erkennens ist. Indem wir in den vermeintlich rein objektiven Erkenntnissen den Anteil des Subjektes abschätzen, lernen wir auch gegen fremde Vorstellungsarten gerecht werden. Goethe hat diese Toleranz gegen Newtons Farbenlehre allerdings nicht zu üben vermocht, sonst aber sie überall wenigstens erstrebt, wie besonders aus seinen geologischen Arbeiten erhellt. Hier bemüht sich Goethe wiederholt, dem ihm aufs tiefste widerstrebenden Plutonismus eine positive Seite abzugewinnen.[2]) Dass ich dabei nicht willkürlich Kants Einfluss vermute, beweist ein Ausspruch Goethes in der Unterredung mit Victor Cousin am 20. Oktober 1817: „la méthode de Kant est un principe d'humanité et de tolérance."[3])

---

[1]) Brief vom 27. Februar 1798. Das ethische Analogon dieses Gedankens hatte Goethe übrigens schon früher in den Lehrjahren 8. Buch, 5. Kap. ausgesprochen, wo es in der zweiten Hälfte des Lehrbriefs heisst: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt."

[2]) Vgl. z. B.: „Wunderbares Ereignis" W. II, 10, 171. — Dieser Aufsatz ist Einleitung zu der Anzeige von A. v. Humboldts Schrift über die Vulkane, W. II, 9, 299. Aus Gründen, die mir nicht begreiflich sind, hat Steiner in W. die Einleitung von der Anzeige getrennt. Dies ist ein besonders krasses Beispiel der in W. II leider beliebten Anordnung, die Goethe zu Gunsten eines von Steiner in ihn hineingelegten Systems vergewaltigt. — Ferner: Verschiedene Bekenntnisse, W. II, 9, 259. — Dazu noch „Vorschlag zur Güte", 1817, W. II, 11, 65 — wo Freiheit für alle Arten menschlicher Geisteskräfte in der Naturforschung gefordert wird.

[3]) B. III, 290.

Toleranz ist in Goethes Sinn kein letztes Ziel, sie soll zur positiven Anerkennung jedes Verdienstes führen.[1]) Wenn wir das Resultat der dargestellten Diskussion mit Schiller betrachten, so fällt vielleicht am deutlichsten ins Auge, dass der Anteil des Subjektes und der individuell verschiedenen subjektiven Anlagen an der Erkenntnis nicht mehr als blosse Trübung des Objekts angesehen wird, sondern als fördernde Kraft. In der Stufenfolge des Erkenntnisfortschrittes erhält der Rationalismus sein Recht, wenn auch nur das Recht eines Momentes, einer notwendigen Durchgangsstufe. Damit wird in der Subjektivität die Spontaneität des Geistes anerkannt. Aber auch hier nimmt Goethe nicht etwa die Kantischen Gedanken rein auf, sondern er verwandelt sie in konkrete Vorstellungen. Für Kant liegt die Aktivität des Geistes in der kategorialen Form jedes Denkaktes, für Goethe in dem lebendigen Thun des Forschers. Goethe wird nicht müde, zu wiederholen, dass in der Naturforschung sich nichts aus passiver Überlieferung aufnehmen lasse, sondern dass alles durch eigene Mitarbeit gewonnen werden müsse. „Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen; es will immer gethan sein.“[2]) Soll dieses Thun zielbewusst sein, so muss es seine Instrumente kennen, daher fordert Goethe eine Kritik der Sinne und des Menschenverstandes.[3]) Jede Kraft soll ihre Leistungsfähigkeit und ihre Grenzen kennen. Als eine solche Kraft sieht Goethe nun vor allem seine eigene Natur an. Sein ganzes inneres Wirken bezeichnet er einmal als eine Heuristik,[4]) d. h. als ein Mittel, Wahrheiten zu finden. Die Erkenntnis seiner eigenen wissenschaftlichen Begabung wird ihm Aufgabe. Wohl hat Goethe einmal gesagt: „Ich habe nie über das Denken gedacht.“[5]) Das trifft zu, wenn man dabei an abstrakte erkenntnistheoretische Analyse denkt. Dagegen hat sich Goethe in immer wiederholten Versuchen um Klarheit über die Eigenart seiner Erkenntnisweise, seiner persönlichen erkennenden Kräfte bemüht. Freilich diese Selbsterkenntnis erlangte er nicht durch grübelnde Vertiefung in das eigene Ich, sondern durch Betrachtung seiner Forschungsergeb-

---

[1]) S. i. P. 575.

[2]) S. i. P. 1052. Als Ergänzung vergleiche man die Purkinje-Recension (1821), wo W. II, 11, 271, 18 gefordert wird, man solle das Produktive mit dem Historischen verbinden.

[3]) S. i. P. 634, 760. Mit Eckermann 17. Februar 1829. B. VII, 20.

[4]) S. i. P. 287.

[5]) Zahme Xenien VII, W. I, 5. 1, 92.

nisse und des Eindrucks, den sein Geist auf Andere machte. Goethe gelangte dazu, einzusehen, welche Rolle der Verstand in dem spielt, was er ursprünglich für reine Anschauung zu halten geneigt war; auch der sondernden und begrifflich abgrenzenden Thätigkeit suchte er gerecht zu werden, aber im Grunde war nicht Scheiden und Trennen seine Sache, sondern Zusammensehen und Ordnen. Er verwandelt die anschaulichen Phänomene nicht in Begriffe, sondern ordnet sie nach innerer Verwandtschaft in stetige Reihen, so dass sich die komplizierteren aus den einfachsten entwickeln. Die richtige Erfassung der letzten, nicht mehr auf andere zurückzuführenden Urphänomene bleibt dabei die Hauptsache. Denn in diesen Urphänomenen hat Goethe eine anschauliche Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit. Das Naturgesetz ist ihm kein abstrakter Satz, keine mathematische Formel, sondern eine typische Anschauung, deren Analogie ganze Gruppen anderer Erscheinungen verständlich macht. So sind die farbigen Erscheinungen bei trüben Medien die Urphänomene der Farbe, so ist der Magnet, in dem das Gesetz der Polarität zur einfachsten Anschauung kommt, ein Urphänomen von allgemeinster Bedeutung. Ein Geist, der solche Resultate erstrebt, braucht eine eigentümliche, vom Denken durchdrungene Anschauung. „Exakte sinnliche Phantasie," schreibt Goethe einmal dem Künstler zu, [1]) sie ist auch die Naturgabe des künstlerischen Forschers. Kant hatte den „intellectus archetypus" durch eine anschauende Urteilskraft charakterisiert. Was hier von einem Idealbegriff ausgesagt war, möchte Goethe auf sich selbst zu beziehen wagen. [2]) Wir werden dabei an Schellings intellektuelle Anschauung erinnert und denken zugleich daran, dass Spinozas intuitive Erkenntnis Goethe von jeher eine besonders sympathische Lehre war. Auch Heinroths Bezeichnung „Gegenständliches Denken" eignet sich Goethe in demselben Sinne an. [3]) Wieweit auch solche Bemühung um Erkenntnis seines eigenen Geistes von Kants Gedanken abliegt, immer verdankt es Goethe der durch Schiller vermittelten Anregung Kants, dass er über-

---

[1]) Recension von Stiedenroths Psychologie — 1824 — W. II, 11, 75, 21.

[2]) Anschauende Urteilskraft 1819. W. II, 11, 54 f. Goethe glaubt, Kant selbst habe hier „ironisch" eine Anwendung auf den Menschen nahe gelegt. Die kommentierte Stelle steht Kritik der Urteilskraft § 77. ed. Kehrbach 295 f.

[3]) Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. W. II, 11, 58.

haupt den Eigenthätigkeiten seines Geistes seine Aufmerksamkeit zuwendete und in seiner realistischen Art die Abhängigkeit alles Erkannten von der Thätigkeit des Erkennens zugab und würdigte.

Das Ziel dieser Thätigkeit bestimmte Goethe einmal ganz subjektivistisch dahin, die Welt kopfrecht zu haben, wie die praktischen Menschen sie handrecht machen wollen.[1]) Aber diese Stelle bleibt vereinzelt; gewöhnlich tritt für das Ziel des Erkennens der Terminus „Idee" ein. In diesem Worte ist, wie schon gezeigt wurde, angedeutet, dass in die Resultate des Erkennens die Eigenart des Subjekts als schaffende Thätigkeit eingeht. Aber der Inhalt dieses vielsagenden Wortes ist damit nicht erschöpft. Goethe unterscheidet Idee und Begriff: „Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung."[2]) Der Begriff etwa einer Tier- oder Pflanzenart fasst einfach zusammen, was in einer Anzahl einzelner Erfahrungen immer wiederkehrt. Die Idee zieht die allwaltende Gesetzlichkeit, die in ewig wechselnden Formen doch aller Erfahrung zu Grunde liegt, als Resultat aus der Gesamtheit der Erfahrung heraus. Die Urpflanze ist nicht durch Summation, durch blosse Vergleichung zu gewinnen. Man schaut sie an, wenn man die ganze Mannigfaltigkeit pflanzlicher Bildungen auf einen Typus zurückführt. Diese anschauliche Gesetzlichkeit der Natur ist im Grunde überall ein und dieselbe; aber ihre Einheit vermögen wir als solche mehr zu ahnen als zu erkennen. Zugänglicher sind uns ihre Erscheinungsweisen, die wir als Mehrheit von Ideen, als Urphänomene uns verdeutlichen. Auf diese Weise erhält das Wort Idee zwei Bedeutungen, eine strengere und eine laxere. Nur im lässlichen Sinne des Wortes kann etwa die Urpflanze eine Idee heissen; von der Idee im strengen Sinne gilt der Spruch: „Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgethan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff."[3]) Hier ist augenscheinlich mit der Erhöhung

---

[1]) S. i. P. 642.

[2]) S. i. P. 1016. Etwas anders ist das Verhältnis von Begriff und Idee gefasst in „Wolkengestalt nach Howard" 1817. W. II, 12, 12, 20. Hier führt die genetische Anordnung der Phänomene zur lebendigen Übersicht, „aus welcher ein Begriff sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der Idee begegnen wird."

[3]) S. i. P. 334.

der Idee auch der Begriff gehoben; alles Aussprechliche ist als Begriff bezeichnet. Gerade in diesem höchsten Sinne gewinnt nun Idee wieder eine objektive Bedeutung. Für Goethe wie für Schelling steht die Überzeugung fest, dass der Natur eine Idee zu Grunde liege, „wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge.“ [1]) Der Kantische Einfluss hat sich mit Goethes Naturvergötterung verschmolzen, wobei aber betont werden muss, dass Goethes Naturbegriff sich fortdauernd vergeistigte. Als Goethe den Dithyrambus „die Natur“, 43 Jahre, nachdem er ihn geschrieben hatte, zum ersten Male wieder las, vermisste er in dieser frühen Arbeit die Anschauung der zwei grossen Triebräder aller Natur, die Begriffe von Polarität und Steigerung. [2]) In der Polarität tritt die einheitliche Natur in Gegensätze auseinander, die Unterschiede werden als der Natur wesentlich angehörend nicht mehr, wie bei Spinoza, als blosse Negationen begriffen. Die Steigerung führt einen Wert in die Natur ein; sie ermöglicht es, die Natur als Vorstufe des Geistes zu fassen. Beide Begriffe hat Goethe nicht etwa der Philosophie entnommen, vielmehr findet sich die Polarität lange vor Schelling in den Beiträgen zur Optik, [3]) die Steigerung, zwar nicht dem Worte, wohl aber der Sache nach, vor der Einwirkung Kants auf Goethe in der Metamorphose der Pflanzen. [4]) Durch diesen in biologischer Forschung gewonnenen Begriff der Steigerung kommt die Naturauffassung Goethes der idealistischen Philosophie entgegen. Der Geist ist nun nicht mehr ein beliebiger Teil der Natur und als solcher allen anderen Teilen gleichwertig, sondern er ist Steigerung, Ziel der Natur und hat in der Aktivität seines Erkennens eine Ahnung des grossen Wesens aller Dinge. Wenn wir Goethes Meinung so interpretieren, müssen wir das Wort Ahnung betonen. Dem Gefühle frommer Scheu, mit dem Goethe von jeher an die Erforschung der Naturgeheimnisse herangetreten war, musste Kants kritisches Verhalten

[1]) Bedenken und Ergebung 1819. W. II, 11, 56. Vgl. in den Aphorismen, die nach Steiners Angaben 1829 bei der Lektüre von De Candolles Organographie geschrieben wurden. W. II, 6, 348.

[2]) „Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz: Die Natur“. An den Kanzler von Müller, 24. Mai 1828. W. II, 11, 10.

[3]) I. Stück 1791. § 72 (Recapitulation) No. 15—16. cf. § 75. Im Briefe an Sömmering, 2. Juli 1792, benutzt G. die Polarität, um optische und chemische Erscheinungen mit einander zu verbinden.

[4]) 1790. bes. § 6 „fortschreitende“ Metamorphose.

sympathisch sein. In die Bedeutung des Wortes „Idee“ bei Goethe würden wir nicht eindringen, wenn wir das Moment der Unerreichbarkeit vergässen. „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“ [1]) Diese Scheu vor dem Unerforschlichem behütet Goethe bei aller Verwandtschaft mit Schelling davor, sich in das Ausspinnen von Spekulationen über die Natur zu verlieren oder gar bestimmte naturphilosophische Systeme in sich starr werden zu lassen. Jeden Versuch, die Idee zu ergreifen, durfte er als Gleichnis des Unerreichlichen gelten lassen, aber eben doch nur als Gleichnis. Im Grunde hätte er mit Kant sagen können, dass sein Feld das fruchtbare Bathos der Erfahrung sei. Beide, Goethe und Kant, stimmen auch darin überein, dass innerhalb der Erfahrung dem Forschen keine Grenze zu setzen ist. Goethe sagt in diesem Sinn: „Unsre Meinung ist: dass es dem Menschen gar wohl gezieme, ein Unerforschliches anzunehmen, dass er dagegen aber seinem Forschen keine Grenze zu setzen habe.“ [2]) Während aber das Unerforschliche für Kant ein Grenzbegriff bleibt, durchdringt es bei Goethe überall die Erfahrung und kann daher zwar nicht erkannt, aber doch geahnt werden. An Gehalt gewinnt diese Ahnung um so mehr, je vielseitiger und treuer wir die Natur erforschen. Hierdurch erst versteht man den berühmten Spruch:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.“ [3])

Das will sagen: wenn man das Endliche allseitig durchforscht, erlangt man vom Unendlichen, vom absoluten Wesen der Dinge so viel Kenntnis, wie dem Menschen überhaupt zugänglich werden kann. Kants kritische Grenzsetzung hat sich so bei Goethe in eine lebendige Gesinnung verwandelt; die nähere Begründung von Kants Gedanken ist Goethe fremd geblieben. Wo er die Kantischen Kunstausdrücke braucht, deutet er sie auf seine Weise um. So spricht er einmal mit Riemer über das Ding an sich und findet

---

[1]) S. i. P. 1019.

[2]) Karl Wilhelm Nose, 1820. W. II, 9, 195, 2.

[3]) W. I, 2, 216 (Abteilung „Gott, Gemüt und Welt“). Lotze, Kleine Schriften III, 1. 445 Anm. will nach der ersten Zeile ein „?“ gesetzt wissen, sodass die zweite als Widerspruch gegen das Schreiten ins Unendliche aufzufassen wäre. Diese Änderung, die an sich den Sinn ins Platt-Verständige umbiegen würde, wird durch Goethes eigene Interpretation des Spruches — „Zwischenrede“ 1819, W. II, 11, 45, widerlegt.

sich hier insofern mit Kant in Übereinstimmung, als der Mensch das Objekt nie ganz ausspreche. Ja im Grunde sei das Objekt nur eines, alle Verschiedenheiten der Dinge seien durch den Menschen gesetzt.[1]) Das klingt an die eigentümliche Synthese von Spinoza und Kant an, die durch Schopenhauer[2]) einflussreich geworden ist. Doch darf man auf eine solche Äusserung im Gespräch, noch dazu mit Riemer, wenn sie vereinzelt bleibt, nicht zuviel geben.

Trotzdem Goethe der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie im Grunde fern geblieben ist, hat er doch bedeutenden Gewinn aus ihr gezogen. Er lernte die Aktivität des Geistes im Erkennen beachten,[3]) sein eigener Geist wurde ihm zum Problem, Kants Kritik schützte ihn vor metaphysischen Schwärmereien.[4]) Dazu kam, dass Goethe sich durch die Näherung an die Philosophie mit vielen unter seinen bedeutendsten Zeitgenossen besser verständigen konnte. Alles aber, was er je aus der Vernunftkritik sich angeeignet hat, bewegt sich in den Bahnen, die Schillers Anregung ihm gewiesen hatte.

---

[1]) 2. August 1807. B. II, 180 f. Im Gespräch mit S. Boisserée, 2. August 1815, missversteht Goethe die Kantische Antinomie so, als sei damit das gemeint, was der Vorstellungsart eines Menschen widerstrebt.

[2]) Schopenhauer hat Goethe allerdings als „Realisten" hingestellt. Goethe habe gesagt: „Was! das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein! Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe." 1813? B. III, 122. Aber Goethe wendet sich hier nur unwillig gegen eine wirklich absurde Folgerung des Subjektivismus, in den Schopenhauer die Kantische Erkenntnistheorie verkehrt hat.

[3]) G. tadelt an Stiedenroths sonst von ihm hochgeschätzter Psychologie ausdrücklich, dass die Aktivität des Geistes vernachlässigt sei (1825). W. I, 41, 2, 159 f.

[4]) Goethe hat diesen Gewinn in dem Brief an die Fürstin Gallitzin vom 6. Februar 1797 zusammengefasst: „Diese (scil. naturwissenschaftlichen) Arbeiten haben mich genötigt, meinen Geist zu prüfen und zu üben, und wenn auch für die Wissenschaft kein Resultat daraus entspränge, so würde der Vorteil, den ich selbst daraus ziehe, mir immer unschätzbar sein. Denn wie bedeutend ist es, die Grenzen des menschlichen Geistes immer näher kennen zu lernen, und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sicherer man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist."

II.

Zu Kants Ethik hatte Goethe anfangs ein ganz anderes Verhältnis als zur Erkenntnistheorie. Während jene ihm einfach fremd war, erschien ihm diese direkt feindlich. Kants schroffe Entgegensetzung von Pflicht und Neigung, von Sittlichkeit und Natur schien der Naturinnigkeit und Natursittlichkeit Goethes so entschieden zu widersprechen, wie nur irgend eine asketische Moral. So empfand Goethe selbst ursprünglich das Verhältnis, aber in Wahrheit standen seine Überzeugungen der Kantischen Ethik viel näher. Uns steht auf diesem Gebiet das Material nicht zu Gebote, um den Aneignungsprozess im Einzelnen zu verfolgen. Das ist wahrscheinlich kein Zufall, vielmehr fehlt hier wirklich die bewusste Arbeit, die Goethe auf die Ausbildung seiner Methodenlehre verwandte. Wir sehen uns daher, wenn wir Goethes spätere Aussprüche verstehen wollen, genötigt, die Entwickelung seiner sittlichen Überzeugungen bis zur Freundschaft mit Schiller rasch zu überblicken.

Als Jüngling hasste Goethe, wie alle Stürmer und Dränger, jeden Zwang, der die Entfaltung der freien, genialen Persönlichkeit hindern könnte; Kraft war das Ideal dieser Jugend, auf die Richtung der Kraft kam ihr wenig an. Die Ziele des bürgerlichen Lebens waren verdächtig. Das ganze Gebäude der Kultur, auf das die Aufklärung mit so viel Stolz blickte, schien durch Rousseaus Angriffe in seinen Grundfesten erschüttert. So wurde die Persönlichkeit zum einzigen Wert; das junge Geschlecht wollte jede Anlage sich ausleben lassen, jeden schönen Moment auskosten, jeden menschlichen Zustand ganz durchfühlen. Die Feindschaft gegen die Trennung der Stände und die Enge des bürgerlichen Lebens, die damit verbunden war, führte wenigstens bei Goethe nur zur Abneigung gegen ein Eingreifen in dieses verhasste Räderwerk, nicht zu revolutionären Plänen. Denn nicht die Gesellschaft, sondern das Individuum galt als die Hauptsache. Diese Gesinnungen stehen von Kant gewiss weit ab; aber man darf nicht vergessen, dass beide einen gemeinsamen Einfluss empfangen haben. Auch in Kants Leben bedeuteten Rousseaus Schriften ein entscheidendes Ereignis, auch ihm wurde durch Rousseau der naive Glaube zerstört, dass Kulturfortschritt Glücksvermehrung bedeute. Der Bruch mit dem Eudämonismus wurde dadurch nötig. Von Rousseaus Kulturfeindschaft, von seiner Liebe zu einem naturgemässen Leben hat auch Goethe Einwirkungen erfahren; aber

die von Rousseau vertretene sentimentale Naturauffassung, die sich einreden will, dass die Natur in Harmonie mit unseren weichen und humanen Empfindungen stehe, widerstrebte ihm. Auf Kraftentwickelung ist die Natur angelegt.[1]) Im Namen der Kraft wendet sich der junge Goethe gegen Wielands sentimental lüsterne Tugendrednerei. Aus verschiedenen Gründen wurden Goethe und Kant Gegner der gewöhnlichen Aufklärungsmoral, die alle Schärfen in scheinbare Harmonie abstumpfte. Aber die gemeinsame Gegnerschaft darf uns für den Gegensatz zwischen ihnen nicht blind machen. Kant suchte eine strengere Begründung der Moral, der Sturm und Drang blieb bei der Kraft des Gefühles stehen und widerstrebte durchaus jeder sittlichen Forderung, die den Menschen einschränkt, Opfer an unmittelbarer Lebensfülle erheischt und ihm nicht erlaubt, sich seinen Leidenschaften mit Inbrunst hinzugeben.

Goethe war der Führer dieser kraftvollen, stürmenden, überschwänglichen Jugend; und doch prägt sich in der Stellung zu den Fragen der Sittlichkeit mehr die allgemeine Jünglingsart und insbesondere die Eigenart jener merkwürdigen Epoche, in der Jünglinge zu geistigen Führern berufen wurden, aus als Goethes Eigenart. In Goethe lag neben dem Drängen der Gefühle und dem Ungestüm des Erlebens vom Vater her eine Liebe für Ordnung und Festigkeit, die sich in seinen Werken zum künstlerischen Masse verklärte. Wenn man Goetz und Werther mit irgend welchen andern Werken der Stürmer und Dränger vergleicht, fühlt man das sofort. Das Schicksal sorgte dafür, dass diese Anlagen zu voller Ausbildung gelangten, es machte ihn zum erziehenden Freund eines reichbegabten, aber ungezügelten Fürsten und zwang ihn zugleich thätig in die Regierung eines kleinen Landes einzugreifen. Wie unter diesen Aufgaben Goethes moralische Persönlichkeit sich festigte, davon geben die Tagebücher der ersten Weimarer Jahre lebendiges Zeugnis. Die Märchenpossen, mit denen er anfangs sich und den Freunden die Zeit vertrieb, wurden ihm bald fremd. An diesem Gefühl der Fremdheit, als ein Genosse am 2. September 1777 die alten Scherze wiederholte, merkte er, wie sich sein Inneres seit einem Jahre befestigt hatte.[2]) Er ist gezwungen, sich

---

[1]) Vgl. z. B. die Recension von Sulzer: „Die schönen Künste in ihrem Ursprung“ in d. Frankf. Gel.-Anz. 1772. W. I, 37, 209, 9.

[2]) W. III, 1, 45, 23.

mit den ökonomischen Verhältnissen des Landes, des Hofes und seiner eigenen Person zu beschäftigen, er lernt den Wert von Stätigkeit und Ordnung kennen und bildet in sich entsprechende Gesinnungen aus.[1]) Wohl kehrt die wertherische Gleichgültigkeit gegen alles äussere Wirken als Stimmung noch manchmal zurück. Aber Goethe nennt das jetzt ein „leidig Gefühl der Adiaphorie so vieler wichtig sein sollender Sachen.“[2]) Die Bedeutung des Thuns, des Handelns wird ihm im Handeln erschlossen; auch die Ziele seines eigenen Wesens lernt er dabei erkennen. Die bestimmte Meisterschaft einseitiger Menschen in ihrem Geschäft zieht ihn an und wird in gewissem Sinne sogar vorbildlich für ihn, aber er weiss, dass seine Natur eine andere Art von Vollendung fordert. „Ich darf nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen, mein Dasein ist einmal nicht einfach, nur wünsche ich, dass nach und nach alles Anmassliche versiege, mir aber schöne Kraft übrig bleibe, die wahren Röhren in gleicher Höhe neben einander aufzuplumpen.“[3]) An die Stelle des Nachgebens gegen das liebe, eigene Herz ist bewusste Arbeit und entschiedener Kampf getreten „Nemo coronatur nisi qui certaverit ante. Sauer liess ich mir's denn doch werden.“[4]) So bilden sich die Gesinnungen aus, die das Gedicht „Ilmenau“ erfüllen. Goethe ist damit praktisch über den blossen Naturalismus hinausgelangt, aber er fasst doch alles bewusste Wirken als einen Ausfluss der Natur. Sobald er sich den höchsten Fragen zuwendet, spricht er ganz als Naturalist. Beweis genug sind die Worte, mit denen er das Fragment, „die Natur“, abschliesst. Er redet die Allmutter an: „Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.“ Diese religiöse Hingabe an die Natur wurde durch die italienische Reise womöglich noch gesteigert. Die reiche, freie, südliche Natur stand im Gegensatz zu dem engen, nordischen Zwang der Sitten; der Natur sollte für alles Grosse die Ehre ge-

[1]) Vgl. z. B. Februar 1778. W. III, 1, 61, 17; 6. Okt. 78. III, 1, 70, 23; Okt.-Nov. 1781 III, 1, 132, 19.

[2]) 9. Dez. 1778. W. III, 1, 73, 4.

[3]) 14. Juli 1779. III, 1, 89. Vgl. auch das der citierten Stelle Voraufgehende und Folgende.

[4]) 31. März 1780. III, 1, 114, 3.

geben werden. Nur so versteht man, dass 1793 Schillers „Anmut und Würde“ Goethe aufs Tiefste verletzte; er fand, Schiller habe hier von der grossen Mutter unehrerbietig gesprochen und meinte gewisse Stellen als gegen sich gerichtet deuten zu müssen.[1]) Man wird bei diesen Anlagen etwa an die Herabsetzung der bloss natürlichen Schönheit, der Venus ohne den Gürtel der Grazien, denken dürfen, oder an Sätze wie diesen: „Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt und Bewegungen, die bloss der Natur angehören, können nie diesen Namen verdienen.“ Wenn man erwägt, dass Schiller in „Anmut und Würde“ den vermeinten Rigorismus der Kantischen Ethik zu Gunsten des ästhetischen Ausgleichs zwischen Natur und Freiheit zu mildern suchte, so tritt der Gegensatz Goethes gegen Kant selbst noch schärfer hervor. Und doch änderte Goethe in diesem Punkte seine Gefühle so schnell, dass er am 26. Oktober 1794 von den Briefen über ästhetische Erziehung schrieb, er fände darin auf eine zusammenhängende und edle Weise vorgetragen, was er für recht seit langer Zeit erkannte, was er teils lebte, teils zu leben wünschte. Dabei ist das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit in den Briefen über die ästhetische Erziehung ganz ebenso aufgefasst, wie in „Anmut und Würde“.[2]) Dieser Umschwung ist für uns nicht leicht zu erklären, zumal nähere Nachrichten fehlen. Vielleicht hat zu dem üblen Eindruck von Anmut und Würde beigetragen, dass Goethe bei der Lektüre philosophischer Schriften leicht an einzelnen Sätzen haften blieb. Im Umgang mit Schiller erkannte er dann die wahre Bedeutung der Kantischen Ethik und fühlte, dass sein früherer Naturalismus nicht im Stande war, sein eigenes Verhalten im praktischen Leben zu erklären. Jedenfalls hat Goethe in der späteren Zeit dauernd an der Verehrung der

---

[1]) „Glückliches Ereignis“ resp. Annalen 1794 cf. S. 5, Anm. 1.

[2]) Goethe freilich schreibt „Einwirkung der neueren Philosophie“: „Aus freundschaftlicher Neigung gegen mich, vielleicht mehr als aus eigener Überzeugung, behandelte er in den ästhetischen Briefen die gute Mutter nicht mit jenen harten Ausdrücken, die mir den Aufsatz über Anmut und Würde so verhasst gemacht hatten.“ — Indessen beruht der veränderte Eindruck lediglich auf Goethes veränderter Stellung Schiller gegenüber. Sonst hätte Goethe z. B. an der Stelle im 3. Brief, dass der natürliche Charakter des Menschen, „selbstsüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerstörung, als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt“, ebensogut Anstoss nehmen können, wie an irgend einem Satze in „Anmut und Würde“.

Kantischen Ethik festgehalten und nur ganz in Schillers Art ihren „Rigorismus“ zu mildern gesucht. Dass es sich hierbei nicht um eine blosse äussere Anpassung handeln kann, beweisen vielleicht am deutlichsten die Worte, die Goethe am 29. April 1818 sprach, als der Kanzler Müller mit Caroline und Julie von Egloffstein ihn in Dornburg besuchte. Denn in späteren Jahren hat er selten so offen seine Gesinnungen enthüllt, wie an diesem denkwürdigen Tage. Damals sagte er: „Die Moral ist ein ewiger Friedensversuch zwischen unseren persönlichen Anforderungen und den Gesetzen jenes unsichtbaren Reiches; sie war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkül einer blossen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte; Kant fasste sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben.“ [1])

Dieselbe Gesinnung spricht sich überall in Goethes Maximen und Reflexionen aus. Gleich am Anfang ergänzt er seinen alten Grundsatz, dass man sich niemals durch Betrachten, wohl aber durch Handeln kennen lerne, durch die Worte: „Versuche, deine Pflicht zu thun und du weisst gleich, was an dir ist.“ Goethe sagt nicht etwa, wie die meisten Ausleger von ihm erwarten würden: folge deiner Natur und du weisst, was an dir ist. Ganz im Geiste seiner konkreten Betrachtungsart, fügt er

[1]) B. III, 309. Das Gespräch ist auch in Caroline v. Egloffsteins Redaktion überliefert, die im Prinzip dasselbe giebt aber dürftiger und flacher ist (B. III, 305). — Vgl. die Bem. über Charakter und Sittlichkeit im histor. Teil d. Farbenlehre. 6. Abt., 1. Epoche, Abschnitt: Newtons Persönlichkeit W. II, 4, 99 f. — In der Anzeige der „Briefe eines Verstorbenen“ hebt G. eine Stelle heraus, weil er darin einen Ausdruck von Kants kategorischem Imperativ in empirischer Form findet, W. I, 42, 1, 59, 11. — Allerdings stellt Goethe in seinem „Zeugnis für Carlyle“ vom 14. März 1828 (Goethes und Carlyles Briefwechsel, Berlin 1887, S. 37) auch das „apodiktische Pflichtgebot“ als einseitiges Moralprinzip hin (neben „Eigennutz“ und „Trieb nach Glückseligkeit“) und findet es demgegenüber am geratensten, „aus dem ganzen Komplex der gesunden, menschlichen Natur das Sittliche so wie das Schöne zu entwickeln“. Aber dabei ist zu bedenken, dass es sich hier um Empfehlung Carlyles für eine schottische Lehrstelle der Moralphilosophie handelt, dass also G. lässlich und für Engländer schreibt — er lobt bei dieser Gelegenheit sogar Gellerts Wirksamkeit, die ihm doch sonst nicht besonders hoch steht.

hinzu: „Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“ [1]) Der Tag fordert von uns bestimmte Thätigkeit; um diese auszuführen, uns für sie geeignet zu machen, müssen wir den unbedingten Trieben unserer Natur entsagen lernen. Der Begriff der Entsagung steht im Mittelpunkt von Goethes sittlichen Anschauungen. Der Jüngling, der faustisch die höchsten Sterne des Himmels und jede Lust der Erde für sich begehrte, fühlte sich überall eingeengt und presst in Fausts Worte:

„Entbehren sollst du! sollst entbehren!“

den ganzen Jammer des Daseins zusammen. Als Goethe dann in Weimar ins thätige Leben eingriff, erkannte er in der Entbehrung die notwendige Bedingung der Herrschaft:

„Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer andre wohl zu leiten strebt,
Muss fähig sein, viel zu entbehren.“ (Ilmenau.)

Aber hier wird die Entbehrung immer erst hingenommen, sie ist ein bitteres Muss, dem wir nicht entrinnen können. Der einzige Weg, uns von diesem Zwange zu befreien, ist, dass wir den Zwang freiwillig anerkennen. Eben diesen Weg weist Schiller:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Wolkenthron.“

Geradezu wie eine Anwendung dieses Wortes auf die Bedingtheit des Menschen erscheint der Spruch: „Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei.“ [2]) Das Ziel ist also, die Entbehrung in unseren Willen aufzunehmen, freiwillig zu entsagen. „Die Entsagenden“ lautet darum der Untertitel von Wilhelm Meisters Wanderjahren, einem Werk, das wir füglich als Goethes sittliches Vermächtnis ansprechen dürfen. Indem Schiller Kants ethische Grundsätze von der einzelnen Handlung auf die ganze Persönlichkeit anwandte, machte er sie Goethe zugänglich. Die Pflicht erschien nun nicht mehr als ein Fremdes, sondern als inneres Gesetz der Person selbst. So stimmt Goethe Schillers Bestimmungen völlig bei, wenn er definiert:

„Pflicht: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt.“ [3])

---

[1]) S. i. P. 2, 3.
[2]) S. i. P. 388.
[3]) S. i. P. 655.

Ist die Pflicht als das innere Gesetz der Persönlichkeit erkannt, so wird auch ihre Unerreichbarkeit nicht mehr schrecken. Goethe hat die Unmöglichkeit, der sittlichen Forderung genug zu thun, einmal als Erlebnis ausgesprochen: „Erfüllte Pflicht empfindet sich immer noch als Schuld, weil man sich nie ganz genug gethan.“ [1]) Die Unerbittlichkeit des sittlichen Gesetzes ist auch in einem Spruche gemeint, den Loeper nicht verstanden zu haben bekennt: [2]) „In Rücksicht aufs Praktische ist der unerbittliche Verstand Vernunft, weil vis-à-vis des Verstandes es der Vernunft Höchstes ist, den Verstand unerbittlich zu machen.“ Bei Goethe wie bei Kant ist Vernunft das höhere Vermögen; dem Verstand entspricht der Begriff, der Vernunft die Idee. Im Theoretischen ist die intuitive Vernunft für Goethe vom Verstande qualitativ verschieden, wie die Idee vom Begriff verschieden ist. Während der Verstand durch begriffliche Trennungen die Erscheinungen übersehen und nutzen lehrt, schaut die Vernunft in aller Mannigfaltigkeit die Einheit an und erfasst in jeder Erscheinung die Idee. Der Idee aber entspricht im Praktischen der unbedingte kategorische Imperativ; dieser nun lässt sich durchaus begrifflich aussprechen und verstandesmässig erfassen, er unterscheidet sich von den Maximen der blossen Klugheit wesentlich durch seine unerbittliche Strenge, die der Neigung oder Schwäche keinen Spielraum gewährt. Nicht also überhaupt und in jeder Beziehung, wohl aber „vis-à-vis des Verstandes“ darf es als höchste Leistung der Vernunft bezeichnet werden, den Verstand unerbittlich zu machen, und hier fällt dann der unerbittliche Verstand, der seine Gesetze mit kategorischer Allgemeinheit ausspricht, mit der Vernunft zusammen.

Die Erklärung dieses Spruches leitet uns ganz natürlich zu der Bedeutung der Idee auf sittlichem Gebiet über; denn die Idee ist für das Handeln, wie für das Erkennen das unerreichbare und doch Richtung gebende Ziel. „In der Idee leben, heisst, das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre.“ Merkwürdig berührt es uns, wenn Goethe beim Weiterspinnen dieses Gedankens [3]) von Napoleon sagt, dass er ganz in der Idee lebte, sie aber nicht im Bewusstsein erfassen konnte. Hier ist augenscheinlich weniger an

---

[1]) S. i. P. 44.
[2]) Vorbemerkung zu S. i. P. S. 9. S. i. P. 638.
[3]) S. i. P. 345. 346.

den sittlichen Inhalt der Idee als an ihre Unerreichbarkeit gedacht, obwohl ja Goethe in der grossen Persönlichkeit des Eroberers auch einen sittlichen Kern anerkannte. Aber nicht jedes unerreichbare Ziel ist Idee, dazu gehört vielmehr die innere Notwendigkeit, die sie von aller blossen Phantastik unterscheidet. „Höchst bemerkenswert bleibt es immer, dass Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äusserst vor dem Phantastischen scheuen," [1]) sagt Goethe und belegt es durch Hamanns Beispiel. Dass Goethe sich mit dem Verhältnis von Idee und Phantastik wiederholt beschäftigte, entspricht durchaus seiner Natur, die stets von den allgemeinen Grundsätzen konkrete Anwendung zu machen liebte; denn im Konkreten, im einzelnen Falle ist der Held und der Don Quixote schwer zu unterscheiden, „die Idee, wie sie unmittelbar in die Erscheinung, ins Leben, in die Wirklichkeit eintritt, muss, insofern sie nicht tragisch und ernst wirkt, notwendig für Phantasterei gehalten werden, und dazu, dahin, verirrt, verliert sie sich auch, weil sie ihre hohe Reinheit nicht zu erhalten weiss." Diese Worte stehen in einer Recension humoristischer spanischer Romanzen [2]), und Goethe erinnert dabei an den Don Quixote. Ihre Reinheit kann die Idee nur wahren, wenn das Bewusstsein der Unerreichbarkeit bestehen bleibt, sonst verwickelt sie sich komisch mit den kleinen Vorgängen und Hinderungen des alltäglichen Lebens. Die Stellung der Idee ist im Praktischen eine ganz ähnliche wie im Theoretischen: sie ist Richtung gebend, sie soll alles Einzelne durchdringen, aber es ist unmöglich, dass sie in einem einzelnen Falle vollkommen erscheine oder sich verwirkliche. Darum stellt Goethe mit der theoretischen Idee der Unsterblichkeit, die durch unser Streben gefordert sei, aber jeder Ausmalung widerstreite, die praktische Unausführbarkeit sittlicher Forderungen zusammen. „Fast alle Gesetze seien Synthesen des Unmöglichen, z. B. das Institut der Ehe. Und doch sei es gut, dass dem so sei, es werde dadurch das Möglichste erstrebt, dass man das Unmögliche postuliere." [3]) Die Unerreichbarkeit und Unbedingtheit der praktischen Idee führt Goethe zuweilen so weit von seinem ursprünglichen Naturalismus ab, dass er das Reich der Freiheit, der Werte, der Kultur ganz dualistisch dem Reich der Natur gegenüberstellt und den sittlichen

[1]) S. i. P. 348.

[2]) Spanische Romanzen, übersetzt von Beauregard Pandin — 1823 — W. I, 41, 2, 70, 19.

[3]) Gespräch mit Müller, 19. Oktober 1823. B. IV, 294 f.

Willen über alle Naturbedingtheit hinaushebt. Wenn diese ethischen Aussprüche nicht mit Goethes Naturanschauung übereinstimmen wollen, so muss man bedenken, dass Goethe kein Systematiker war und mit Bewusstsein verschiedene Denkrichtungen auf verschiedenen Gebieten nebeneinander verfolgte.[1]) Aber man wird nie dem ganzen Goethe gerecht werden, wenn man Aussprüche ignoriert, wie den folgenden: „was die Kultur der Natur abgewonnen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen, es um keinen Preis aufgeben. So sei auch der Begriff der Heiligkeit der Ehe eine solche Kulturerrungenschaft des Christentums und von unschätzbarem Wert, obgleich die Ehe eigentlich unnatürlich sei.“[2])

Nach dieser Auffassung trägt die Ehe den Keim zu tragischen Konflikten in sich, wie sie in den Wahlverwandtschaften künstlerisch gestaltet sind, dem einzigen Werke von grösserem Umfange, in dem Goethe sich bewusst war, auf die Darstellung einer durchgreifenden Idee hingearbeitet zu haben.[3]) Die landläufige Meinung nicht nur der Zeitgenossen glaubt freilich, dass diese Idee ganz und gar naturalistisch sei. Wie die chemischen Elemente durch übermächtigen Zwang alte Verbindungen lösen, um einer stärkeren Wahlverwandtschaft zu folgen, so seien die menschlichen Verbindungen dem Naturzwang unerklärlicher Sympathien rettungslos preisgegeben. Der Titel des Werkes, der, wie Goethe selbst in seiner Voranzeige[4]) sagt, durch seine fortgesetzten physikalischen Arbeiten veranlasst ist, könnte zu einer solchen Auslegung verführen. Aber in derselben Voranzeige betont Goethe die ethische Herkunft des Gleichnisses, das er zu seinem geistigen Ursprunge zurückführen wolle, „um so mehr, als doch überall nur eine Natur ist, und auch durch das Reich der heitern Vernunftfreiheit die Spuren trüber leidenschaftlicher Notwendigkeit sich unaufhaltsam hindurchziehen, die nur durch eine höhere Hand und vielleicht auch nicht in diesem Leben völlig auszulöschen sind.“ Goethe leugnet also die Freiheit der Vernunft und die sittliche Heiligkeit der Ehe nicht. Im Roman selbst lässt er in der den Titel erklärenden

[1]) Vgl. z. B. den Brief an F. H. Jacobi 6. Jan. 1813.

[2]) Mit Müller 7. April 1830. B. VII, 294.

[3]) Mit Eckermann 6. Mai 1827. B. VI, 136.

[4]) Graef: Goethe über seine Dichtungen I, 1, 389. Ich citiere das unentbehrliche Werk, dem ich vielen Dank schulde, künftig einfach als „Graef“. W. I, 41, 1, 34.

Unterhaltung[1]) Charlotten sagen: „diese Gleichnisreden sind artig und unterhaltend, und wer spielt nicht gern mit Ähnlichkeiten? Aber der Mensch ist doch um so manche Stufe über jene Elemente erhöht; und wenn er hier mit den schönen Worten Wahl und Wahlverwandtschaft etwas freigebig gewesen, so thut er wohl, wieder in sich selbst zurückzukehren und den Wert solcher Ausdrücke bei diesem Anlass recht zu bedenken.“ Noch entschiedener drückt sich Goethe selbst in einem Brief an Zauper aus: „der sehr einfache Text dieses weitläufigen Büchleins sind die Worte Christi: wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren etc.“[2]) In der That ist der tragische Ausgang des Romans nur begreiflich, wenn eine strenge Auffassung von Ehe und Pflicht zu Grunde liegt. Man denke einmal denselben Stoff von einem Anhänger des unbedingten Rechtes der Individualität, von einem Friedrich Schlegel in seiner Jugend etwa, behandelt: würde sich ihm nicht die ganze Irrung der Gefühle in schönste Harmonie lösen? Goethe hat das im Roman selbst mit einer bei ihm ganz ungewöhnlichen Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Er führt als Kontrastfiguren zwei leichte Tagesmenschen ein, den Grafen und die Baronesse, die ein unerlaubtes Verhältnis mit frivoler Heiterkeit behandeln, ohne sich im Gewissen irgendwie davon anfechten zu lassen. Ottilie dagegen, Goethes Lieblingsfigur, verurteilt sich zu freiwilligem Tode, weil sie sich von Eduards Leidenschaft zu frevelhaften Wünschen hat hinreissen lassen. In Abekens Besprechung des Romanes, der Goethe durch sein hohes Lob besondere Bedeutung verliehen hat, wird hervorgehoben, dass in Ottilie die Würde der menschlichen Natur in dem furchtbaren Drange der Not und des Leids erst recht hervortrete. Selbst im Ausdruck wird man an Schillers ethische Ausführungen erinnert, wenn Abeken sagt: „ergriffen konnte sie werden von jener Notwendigkeit, beherrscht konnte sie werden von ihr, sie, die sogar das dringendste, furchtbarste Bedürfnis der Speise sich verwehren kann; vernichtet werden konnte sie, aber nicht überwunden.“[3])

Will man, was immer misslich ist, die Idee der Wahlverwandtschaften in dürren Worten aussprechen, so kann man sagen:

---

[1]) 1. Teil, 4. Kap.

[2]) 7. Sept. 1821. Graef, I, 1, 464.

[3]) Abgedruckt bei Graef I, 1, 438 ff.; die citierte Stelle 445, 23; Goethes Lob 437, 3.

Unerklärliche, natürliche Verwandtschaft zieht den Menschen zum Menschen und löst Bande, von denen unsere Sittlichkeit verlangt, dass sie unauflöslich seien. Wenn der sittlich höher stehende Mensch diesen Neigungen Einlass gewährt, so kann er sein wahres Wesen nur durch den irdischen Untergang erhalten. Oder allgemeiner gesagt: Es ist der ewige tragische Konflikt zwischen der Kraft naturbestimmter Leidenschaften und dem unbedingten Gebote der Sittlichkeit. Goethe hat dabei hier wie überall die tiefsten inneren Kämpfe mehr ahnen lassen, als eigentlich dargestellt.[1]) Er hat ferner echt dichterisch die Teilnahme besonders für Ottilie durch alle Mittel gehoben. Das aber kann nur den verwirren, der für den Unterschied des Dichters und des Moralisten kein Gefühl hat. Auch Schiller schiebt im Wallenstein die grössere Hälfte der Schuld seines Helden den unglückseligen Gestirnen zu. Verständnis, Einfühlung, Liebe will und soll der Dichter erregen, nicht kühles Urteil oder richterliche Strenge. Will er eine moralische Idee darstellen, so muss sie in den Personen und ihren Schicksalen zum Ausdruck kommen, nicht im Urteile des Dichters über diese Personen. Wenn die Heiligkeit der Ehe als Idee der Wahlverwandtschaften bezeichnet wird, so heisst das auch nicht, Goethe habe die Wahlverwandtschaften mit der Absicht geschrieben, die Heiligkeit der Ehe zu verteidigen. Eine solche ausserästhetische Tendenz hat Goethe mindestens in seinen grossen Werken niemals verfolgt und wo er, seinem tiefsten Wesen ungetreu, praktischen Zwecken als Dichter dienen wollte, wie im Bürgergeneral oder Gross-Kophta, hat er Schiffbruch gelitten. Vielmehr erlebte Goethe in sich selbst jene ethischen Überzeugungen und Konflikte und stellte sie dar, weil er sie erlebte.

III.

Die Wahlverwandtschaften haben uns bisher durch ihren Gehalt beschäftigt, sie können aber auch der Ausgangspunkt einer anderen Reihe von Betrachtungen werden, wenn wir fragen, wie denn dieser ideelle Gehalt künstlerisch gestaltet ist. Das Verhältnis von Idee und Erscheinung wurde erst durch Schiller, wie auf dem Gebiete der Natur und der Sittlichkeit, so auf

[1]) Er begründet dies im Gespräch mit Riemer Dezbr. 1809. Graef I, 1, 427.

dem der Kunst für Goethe zu einem wesentlichen Problem. Man darf sich fragen, ob das nur auf Goethes ästhetische Ansichten oder auch auf seine dichterische Thätigkeit eingewirkt hat. Dass die Wahlverwandtschaften überhaupt durch eine Idee organisiert sind, hob Goethe selbst als auffallend hervor. Steht nun dieser Fall wirklich so vereinzelt da, wie Goethe glaubt, oder lässt er sich in eine Reihe verwandter Erscheinungen einordnen? Es ist Schiller unendlich oft nachgesprochen worden, dass Goethe überall von der Empfindung, vom Erlebnis ausgehe, dass er ein naiver Dichter sei im Gegensatz zu Schiller selbst, der als sentimentalischer Dichter Ideen zu verkörpern suche. Diesem Schema scheinen die Wahlverwandtschaften zu widersprechen. Aber man beachtet meist nicht genug, dass Goethe von Schiller nicht als naiver Dichter schlechthin, sondern als naiver Dichter in einer sentimentalischen Zeit bezeichnet wird.[1]) Jene schöne und unbewusste Einheit von Natur und Genius war in Goethe wohl angelegt, aber die Umwelt musste störende Einflüsse ausüben. So kann man bereits von Goethes Jugenddichtungen, von Götz und Werther sagen, dass ihre Form die schöne Einheit des Naiven hat, ihr Inhalt aber von sentimentalischer oder, wie man später sagte, romantischer Sehnsucht erfüllt ist. Auch in Iphigenie und Tasso lässt sich dasselbe Verhältnis erkennen, Goethe selbst ist die Iphigenie dadurch späterhin fremd geworden. Aber in allen diesen Dichtungen ist Sehnsucht und Reflexion ganz und gar in die Seele der Helden verlegt; sie liegt nicht in der künstlerischen Darstellung, sondern im Stoff, oder wenn man will, in den Erlebnissen, die Goethe in jenen Werken objektiviert hat. Auch einige spätere Werke, besonders Hermann und Dorothea, sind in der Behandlung ganz „naiv". Anders ist es zum ersten Male in den späteren Teilen von Wilhelm Meisters Lehrjahren, besonders im 8. Buche. Auf dieses Buch aber hat Schiller bekanntlich Einfluss gehabt, es liegt daher im Rahmen unseres Themas, ein wenig dabei zu verweilen.

Der Roman hat Goethe auf einer so grossen Strecke seines Lebens begleitet, er hat so viel von Goethes Entwickelung in sich

[1]) Über naïve und sentimentalische Dichtung. Die Schilderung am Ende des ersten Teils „Über das Naïve" — naïver Dichter in sentimentalischer Zeit — Werke, krit. Ausgabe von Goedeke, X, 449, geht deutlich auf Goethe. Im zweiten Teil „Die sentimentalischen Dichter" wird Goethe dann ausdrücklich als Beispiel eines naïven Dichters mit sentimentalischem Stoffe betrachtet. a. a. O. 475.

aufgenommen, dass er darin nur noch vom Faust übertroffen wird. Aus Wilhelm Meisters theatralischer Sendung waren Wilhelm Meisters Lehrjahre geworden, der Schauspielerroman hatte sich in einen Bildungsroman verwandelt, das Theater, anfangs wohl der Hauptpunkt des Ganzen, wurde zu der Rolle eines Bildungsmittels, einer zu überwindenden Entwickelungsstufe herabgedrückt. Wie Goethe in Weimar, so sollte auch sein Held sich zu einem thätigen Leben heraufbilden. Goethe hatte für sein eigenes Wesen erst von Schiller die Lösungsformel erhalten; auch für seinen Roman verdankte er dem Freunde die Auslegung seiner Träume, die Bewusstwerdung dessen, was unbewusst in der Dichtung geschlummert hatte. So sprach schliesslich auch Schiller, nicht Goethe selbst, die Idee der Lehrjahre in den Worten aus: „er (Wilhelm) tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes, thätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüssen.“ [1]) Indessen als Schiller dies schrieb, lag die Dichtung vollendet vor, nur das 8. Buch wurde noch der Feile unterworfen, wobei Schillers Änderungsvorschläge Berücksichtigung fanden. Sein Einfluss würde unterschätzt werden, wollte man ihn auf dieses letzte Stadium beschränken. Vom dritten Buche an hatte er den Roman im Manuskript gelesen und meist mündlich, zuweilen auch schriftlich, Goethe seine Eindrücke und Bemerkungen mitgeteilt. Wenn wir im Geiste ergänzen, wie viel die beiden Dichter zusammen über Plan und Einzelheiten des Werkes verhandelt haben mögen, so verstehen wir, was Goethe am 7. Juli 1796 an Schiller über das 8. Buch schreibt: „Wenn dieses nach Ihrem Sinne ist, so werden Sie auch Ihren eigenen Einfluss darauf nicht verkennen, denn gewiss, ohne unser Verhältnis hätte ich das Ganze kaum, wenigstens nicht auf diese Weise, zustande bringen können. Hundert Mal, wenn ich mich mit Ihnen über Theorie und Beispiel unterhielt, hatte ich die Situationen im Sinne, die jetzt vor Ihnen liegen und beurteilte sie im Stillen nach den Grundsätzen, über die wir uns vereinigten.“ Wir dürfen danach annehmen, dass schon in dieser ersten Gestalt des 8. Buches die Grundideen schärfer hervortraten, als das sonst Goethes Eigenart entsprach. Während wir aber dafür auf Vermutungen angewiesen sind, die sich naturgemäss nie zur Gewissheit erheben lassen, können wir den Einfluss, den Schiller auf die letzte Umarbeitung

[1]) Brief vom 8. Juli 1796.

des 8. Buches hatte, an der Hand des Briefwechsels im Einzelnen verfolgen. Schiller hat seine Ausstellungen in zwei Gruppen mitgeteilt, deren erste sich in den Briefen vom 2. und 3. Juli 1796 findet. Es handelt sich dabei zum grössten Teile um Einzelheiten der Motivation, die uns weniger berühren.[1]) Wichtiger ist schon, wenn Schiller sagt, Mignons Tod werde zu schnell verlassen und Wilhelm wende sein Interesse von der Leiche zu rasch auf die Instrumententasche der Chirurgen ab. Goethe bezeichnete diese Forderung als sentimental, suchte sie aber doch zu erfüllen, denn Schiller erklärt sich auch in diesem Punkte im Wesentlichen für befriedigt.[2]) Kommt hier Schillers Empfindungsweise, die eine stärkere Berücksichtigung des Gefühles verlangt, zu ihrem Rechte, so zeigt ein anderer Wunsch den Denker Schiller. Er bedauert nämlich, dass die Stiftsdame Natalien das Prädikat der schönen Seele vorweggenommen habe. Goethe hat hier Abhilfe geschaffen und diese Ehrenbezeichnung auf Natalien abgeleitet. Nicht die einseitig kontemplative Stiftsdame, sondern die im reinen Einklange mit ihrer Natur unberührt von dem Kampf gegen die Leidenschaften sittlich thätige Natalie entspricht der hohen Vorstellung, die Schiller mit dem Worte „schöne Seele“ verbindet.

---

[1]) Er fordert z. B., dass die Erscheinung des Marchese und der Gräfin im 8. Buche erklärt werde, und rechnet einen chronologischen Verstoss im Alter von Werners Kindern nach. Goethe hat diese Dinge verbessert. Man pflegt Goethes Drängen auf Motivation in Schillers Dichtungen, z. B. die bekannte Einfügung von 2 Versen in Wallensteins Lager, als Beweis für Goethes Realismus anzuführen. Es scheint sich aber hier viel weniger um einen Unterschied der Naturen als um den Gegensatz des Schaffenden und des Kritisierenden zu handeln. Der Künstler erfindet seine Situationen aus ästhetischer Notwendigkeit. Er braucht sie in der Komposition — das ist zunächst Motiv genug. Erst nachträglich begründet er auch äusserlich realistisch. Das aber gehört jenem Stadium der Arbeit an, in dem er selbst sich seinem Werk gegenüber kritisch verhält und daher auch von fremder einsichtsvoller Kritik unterstützt werden kann. Goethe hat seinem Briefe vom 9. Juli ein Blatt beigelegt, auf dem er die auf Sch.s Rat vorzunehmenden Änderungen verzeichnet. Danach (W. I, 21, 333 und Graef I, 2; 828, 8) hat er alle Vorschläge der ersten Gruppe ausser einem, den Schiller selbst am 3. Juli zurücknahm, und einem tiefer einschneidenden (Bedenken, ob Wilhelm sich unter Adligen halten und „den Bürger ganz vergessen“ wird) berücksichtigt. Die betreffenden Änderungen wurden thatsächlich durchgeführt.

[2]) Brief vom 19. Oktbr· 1796. Nach blosser Lektüre des Textes könnte die Erfüllung von Sch.s Forderung zweifelhaft erscheinen.

Weit entschiedener tritt in der zweiten Gruppe von Änderungsvorschlägen[1]) Schillers Verlangen nach klarerer Durchführung der Idee hervor, die Goethe, wie er selbst schreibt,[2]) aus einem „gewissen realistischen Tic“ seiner Natur heraus immer noch zu sehr im Dunkeln gelassen hatte.[3]) Wir verdanken es den Mahnungen des Freundes, dass wir in die Absichten des Abbé wenigstens einigermassen Einblick erhalten.[4]) Auch Schillers Vorschlag, die zweite Hälfte des Lehrbriefes, die im 7. Buch durch einen Zufall weggeblieben war, zur Darstellung der Idee zu benutzen, ist von Goethe befolgt worden. Ferner wünschte Schiller, dass Wilhelms Verhältnis zur Kunst sich der Grundidee des Bildungsromanes gemäss erhöhe und reinige. Aus seinem Tadel geht hervor, dass Wilhelm ursprünglich auch im Saal der Vergangenheit lediglich von dem Stoff der Kunstwerke berührt wurde und sich am Schlusse der Kunst gegenüber noch ebenso verhielt wie als Knabe im Hause seines Grossvaters. „Wäre hier,“ so fragt Schiller, „nicht der Ort gewesen, den Anfang einer glücklicheren Krise bei ihm zu zeigen, ihn zwar nicht als Kenner, denn das ist unmöglich, aber doch als einen mehr objektiven Betrachter darzustellen, so dass etwa ein Freund wie unser Meyer Hoffnung von ihm fassen könnte?“ Goethe hat diesen Rat genau befolgt. In der uns vorliegenden Fassung bemerkt Wilhelm die rein künstlerische Wirkung des Saales der Vergangenheit, ohne

---

[1]) Brief vom 9. Juli 1796.

[2]) Brief vom 9. Juli (kreuzt sich also mit Sch.s Vorschlägen).

[3]) Auch unter dieser zweiten Gruppe finden sich einige Details, die mit der Idee nichts zu thun haben. Sch. wünscht zu wissen, ob der Abbé und seine Freunde vor Werners Erscheinen im Schlosse gewusst haben, dass das Gut für Wilhelm gekauft werden sollte. Goethe willfahrte durch den Satz: „Jarno und der Abbé schienen über diese Erkennung (scil. Wilhelms und Werners) keineswegs verwundert.“ Gebrauch hat G. auch von Sch.s Vorschlag gemacht, dass der Graf die günstige Änderung in Wilhelms äusserer Erscheinung durch sein Benehmen beim Wiedersehen ins Licht setzen sollte. Dagegen blieb der Wunsch unberücksichtigt, die Quelle zu erfahren, aus der der Abbé Theresens Geschichte kennt.

[4]) Schiller fordert, es solle gesagt werden, warum der Abbé oder sein Helfershelfer den Geist des alten Hamlet spielt und warum ferner dieser unbekannte Freund den Zettel „flieh, flieh“ in dem Momente zurücklässt, da er Wilhelmen zu seinem Debüt behilflich ist. Für Beides ist im fünften Kapitel ein Grund angegeben, der ganz der Erziehungsmaxime des Abbé entspricht, man müsse den Menschen seinen Irrtum bis zu Ende durchführen lassen, damit er von Grund aus davon geheilt werde.

sich von dem Grunde Rechenschaft ablegen zu können. „Was ist das," rief er aus, „das unabhängig von aller Bedeutung, frei von allem Mitgefühl, das uns menschliche Begebenheiten und Schicksale einflössen, so stark und zugleich so anmutig auf mich zu wirken vermag?" Hier ist besonders deutlich, wie Schiller auf Durchführung der Idee durch alle Einzelheiten dringt und seinen Willen erreicht. Nebenbei sei bemerkt, dass man in Wilhelms Ausruf die Nachwirkung der berühmten Kantischen Formeln, ohne Begriff, ohne Reiz und Rührung, erkennt. Einige andere Forderungen Schillers blieben allerdings unerfüllt, so der Wunsch, Jarno solle Wilhelmen über seinen Irrtum bei der Wahl Theresens aufklären. Goethe hat das wohl mit Recht für überflüssig gehalten, da der Leser hier ohne ausdrücklichen Hinweis das Richtige erkennt.[1]) Tiefer in den Organismus des Kunstwerks griff Schillers Verlangen ein, Goethe möge erklären, warum Wilhelm die Philosophie bei seiner Bildung entbehren konnte; eben darum aber überschritt er die Grenze der Nachgiebigkeit, über die Goethe nicht hinausgehen durfte, ohne seiner Natur Gewalt anzuthun. Aus Besorgnis, über das Mass des Zulässigen hinaus beeinflusst zu werden, zeigte er Schiller mit dessen Billigung das durchgearbeitete Manuskript nicht mehr.[2])

Die Änderung in Goethes Betrachtungsweise, die sich im 8. Buch der Lehrjahre erkennen lässt, kam dem Dichter erst ein Jahr später auf der Reise über Frankfurt und Stuttgart nach der Schweiz zum Bewusstsein. Man hat daher seit Gervinus[3]) öfter in dieser Reise und besonders in dem Brief aus Frankfurt an Schiller vom 16. August 1797 einen Wendepunkt gesehen. Goethe berichtet, er finde in sich eine Art Sentimentalität den Gegenständen gegenüber. Es ist nicht mehr wie einst, wo einzelne Eindrücke eine starke Empfindung in ihm erregten; vielmehr bleibt er den besonderen Objekten gegenüber ruhig, fast gleichgültig während ihn eine allgemeine poetische Stimmung beherrscht. Aber der alte Realist ist noch so mächtig in ihm, dass er auch

---

[1]) Dagegen ist Jarno zum Träger der übrigen Aufklärungen Wilhelm gegenüber gemacht worden.

[2]) Vgl. Goethes Briefe vom 10., 13., 16. August, Schillers Briefe vom 10. August und 19. Oktober.

[3]) Geschichte der deutschen Dichtung V_4, 641 f., V_5, 785 f. vgl. auch: Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft. Wien 1862. S. 485 f.

an dieser allgemeinen Gefühlslage den Gegenständen einen bedeutenden Anteil zuschreibt. Mit Recht macht Schiller in seiner Antwort darauf aufmerksam, dass nicht der Gegenstand, sondern das Gemüt des Betrachtenden die Ursache dieser Sentimentalität sei, und dass jeder Gegenstand, der auf eine solche Geistesbeschaffenheit treffe, allgemeine Gefühle und Betrachtungen auslösen könne.

Goethe hat hier zum ersten Male eine Eigentümlichkeit an sich beobachtet, die doch schon im 8. Buche der Lehrjahre hervortritt und später zur Ausbildung seines Altersstils beiträgt. Es ist nicht ganz leicht, sie mit Worten auszudrücken. Vor allem muss man nicht glauben, dass der neue Stil von einer gewissen Zeit an überall bei Goethe hervortritt. Es kann sich nur um die Hervorhebung von Zügen handeln, die sich bald hier, bald da mit den Jahren in wachsendem Masse geltend machen und erst in den Hauptwerken des höheren Alters, in späteren Teilen des Faust und der Wanderjahre herrschend werden. Am meisten fällt wohl die weniger individuelle Durchbildung der Charaktere auf; schon Lothario und Natalie im 7. und 8. Buch der Lehrjahre zeigen das, wenn man sie mit den Menschen der früheren Teile des Romans vergleicht. Begleitet man Faust und Mephisto aus dem ersten in den zweiten Teil, so hat man das Gefühl, als seien sie aus Dürers in Michel-Angelos Stil umgesetzt. Gleichzeitig mit dieser Verallgemeinerung der Personen kühlt sich das Interesse an den einzelnen Dingen ab. Nicht als ob Goethe in der Schilderung gegenständlichen Details knapper würde; die Einzelzüge werden eher gehäuft wie in der Schlacht im 4. Akte des 2. Teils Faust oder in der Schilderung der Weber in den Wanderjahren. Aber für den geringeren Anteil des Dichters an diesen einzelnen Zügen ist bezeichnend, dass Goethe, der früher nur Selbstgesehenes schilderte, in den Wanderjahren Meyers Beschreibung der schweizerischen Hausindustrie ausgiebig verwendete. Menschen und Dinge erregen nicht mehr als solche den leidenschaftlichen Anteil des Dichters; sein Geist lebt nicht mehr ganz in ihnen, sondern scheint sich zeitweise von ihnen zu lösen und in freier Betrachtung über ihnen zu schweben. Nochmals sei betont, dass das nicht für alle späteren Werke gilt. Nicht nur Hermann und Dorothea ist fast von jeder Spur dieser späteren Art frei, noch die Hauptfiguren der Wahlverwandtschaften sind höchst individuell und mit stärkstem Anteil an ihrer Eigenart geschildert. Aber

wo der Altersstil einsetzt, da wird man sagen dürfen, dass Menschen und Dinge nicht mehr für sich allein stehen sondern in ihnen eine tiefere Bedeutung mitklingt. Sie sind nicht etwa Allegorien, die etwas Anderes sagen sollen, als sie unmittelbar sagen, aber sie stehen mit Bewusstsein des Dichters als Vertreter eines allgemeinen Verhältnisses da, das an ihrem einzelnen Falle zu typischer Anschauung gebracht wird.[1]) Auf das Bewusstsein des Dichters ist hierbei der Ton zu legen. Auch Werther oder Tasso, Gretchen oder Dorothea können als Typen gelten, aber nur, weil die in ihnen verkörperten Erlebnisse und Erfahrungen an sich etwas Typisches haben. Gewiss auch der Faust des ersten Teiles verkörpert das menschliche Streben nach grenzenlosem Wissen und Thun, aber er ist dabei ein ganz bestimmter, spät-mittelalterlicher Gelehrter, zu dem sein Studierzimmer, die engen Strassen der Stadt als notwendiger Hintergrund gehören. Am Kaiserhof im 2. Teil ist das Zeitkostüm nur noch leise angedeutet, und Fausts eigenes, meerentrungenes Schloss und Reich wächst über jede besondere örtliche und zeitliche Bestimmung zu monumentaler, fast mythologischer Grösse empor. Überall sind die Werke zu Ausdrucksmitteln all der Weisheit geworden, die Goethe dem eigenen Leben und der Überlieferung der Jahrtausende verdankt, einer Weisheit, die sich nicht in dürren Worten, sondern in geheimnisvollen, ahnungsreichen Bildern ausspricht; denn auch der Gedanke wird bei Goethe zur Dichtung. Man hat oft beklagt, dass den späteren Werken die Frische und Leidenschaft der Jugend, die plastische Klarheit und Vollendung des besten Mannesalters fehle; aber dieser Verlust ist keine Folge des Gedankenreichtums, sondern mit diesem zugleich eine Folge des Alters. Die Erlebnisse sind dem Dichter nicht mehr so neu, so lebendig wie einst, sie erhalten Bedeutung wesentlich durch das, was sein Geist Bedeutendes in sie hinein-

[1]) In der Anzeige von Manzonis „Il conte di Carmagnola“ 1820 hat sich Goethe über diesen typischen Stil ausgesprochen. Hier heisst es W. I, 41, 1, 206, 26: „Herrn Manzoni dürfen wir zum Ruhm nachsagen, dass seine Figuren alle aus Einem Guss sind, eine so ideell wie die andere. Sie gehören alle zu einem gewissen politisch-sittlichen Kreise; sie haben zwar keine individuellen Züge, aber, was wir bewundern müssen, ein jeder, ob er gleich einen bestimmten Begriff ausdrückt, hat doch ein so gründliches, eigenes, von allen übrigen verschiedenes Leben, dass man, wenn auf dem Theater die Schauspieler an Gestalt, Geist und Stimme zu diesen dichterischen Gebilden passend gefunden werden, man sie durchaus für Individuen halten wird und muss“.

legt. Vor allem darf man nicht meinen, dass eine Theorie an dem Verlust der Lebensfülle schuld sei. Hermann und Dorothea gehört derselben Zeit an, in der Goethe sich am nächsten an philosophische Theorien heranwagte. Kants und Schillers Ästhetik stellt ebenso wie die Goethes das unmittelbare, unreflektierte Schaffen des Genies am höchsten. Umgekehrt wird kein Verständiger diese Ausführungen so deuten, als solle der Ideenreichtum der Alterswerke als blosser Nachklang Kant-Schillerscher Philosophie hingestellt werden; er ist vielmehr der Ertrag von Goethes ganzem Leben. Aber die Berührung mit der Kantischen Philosophie gab Goethe die Anregung, seine Aufmerksamkeit auch dem Schaffen und den Zielen des Geistes zuzuwenden. Goethe hegte eine religiöse Scheu vor jeder Profanation der höchsten Dinge durch das Wort. Hier wie in der Darstellung persönlicher Erlebnisse hat der Mitteilungsdrang des Dichters mit einer gewissen keuschen Zurückhaltung des Menschen zu kämpfen. Wenn Goethe uns trotz dieser strengeren Haltung in seinen Werken ein fortgesetztes Bekenntnis abgelegt hat, so dürfen wir dafür der überschwänglichen, mitteilungsfrohen Empfindsamkeit der Sturm- und Drangperiode dankbar sein. Es war damals der Stolz aller höheren Menschen, in Gefühlen zu schwelgen. Diese Stimmung der ganzen Umgebung wirkte auch auf Goethe und überwand seine persönliche Schamhaftigkeit. Eine ähnliche Stellung wie diese Strömungen zu den persönlichen Bekenntnissen des jungen Goethe nimmt die von Kant ausgehende idealistische Philosophie zu den Offenbarungen der Altersweisheit ein. Dass ein Mann wie Schiller in der Betrachtung der höchsten Ziele des allgemeinen Geistes lebte, gab auch Goethe den Mut und die Gelegenheit, seine tiefen Ahnungen auszusprechen.

Zwischen der geschilderten Wandlung des Stils und der Umbildung von Goethes ästhetischer Theorie unter Schillers Einfluss besteht ein inniger Zusammenhang. Wie in jener „sentimentalen" Betrachtungsart der selbstbewusste Geist den Dingen gegenüber mächtig wird, so gelangt theoretisch mehr und mehr die schaffende Kraft des Künstlers zur Anerkennung. Goethes Interesse war in seinen früheren Schriften auf das Kunstwerk und seinen Stil gerichtet, die Kantische Ästhetik sucht dagegen allgemein die Merkmale des ästhetischen Wertes, des Schönen zu erfassen. Von diesen verschiedenen Ausgangspunkten waren aber Beide in wichtigen Punkten zu den gleichen Resultaten gelangt, vor allem strebten

sie mit demselben Eifer danach, die Kunst aus der Umgarnung durch fremde Interessen zu befreien. Die Forderung des Künstlers nach freier Entfaltung seines Genius konnte sich leicht mit dem Streben des Philosophen nach reiner, begrifflicher Abgrenzung verbinden. Für Beide entstand nun auch dasselbe Problem, wie nämlich diese in ihrer Selbständigkeit erfasste Kunst zu dem ausserkünstlerischen Gebiete der Natur und des Geistes sich verhalte. Insbesondere an der Stellungnahme zu dem Verhältnis von Natur und Kunst kann man die Wandlungen von Goethes Ansichten verfolgen.

Die Ästhetik des Sturmes und Dranges ist entschiedener Naturalismus. Werther schreibt einmal, bei Gelegenheit einer Zeichnung nach der Natur, die ihm gelingt: „Das bestätigte mich in meinem Vorsatze, mich künftig allein an die Natur zu halten. Sie allein ist unendlich reich und sie allein bildet den grossen Künstler.“ [1]) Charakteristik der Darstellung, Stärke des Gefühles, Fülle des Erlebens sind die Ziele dieser, wie jeder naturalistischen Kunst. Besondere Färbung gewinnt ihr Naturbegriff durch das Herüberwirken der Rousseauschen Kulturfeindschaft und durch jene Verehrung der Kraft, die wir schon auf ethischem Gebiete beobachtet haben. Bei Goethe gesellt sich dazu das innige Gefühl für die Einheit der Natur, deren Herrlichkeit sich in den kleinsten wie in den grössten Erscheinungen offenbart. „Ehr' jede krüppliche Kartoffel,“ ruft er Freund Merck zu [2]) und verkündet:

„Wer mit seiner Mutter, der Natur, sich hält,
Find't im Stengelglas wohl eine Welt.“ [3])

Aber schon im Jahre 1775 beginnt eine Wandlung oder mindestens Ergänzung dieses Naturalismus. Das entschiedene Formgefühl Goethes fängt auch theoretisch an, zur Geltung zu kommen, vielleicht tritt der Einfluss Winckelmanns, den Goethe in Leipzig durch Oeser empfangen hatte, dabei wieder an die Oberfläche. In dem Aufsatze, den H. L. Wagner unter dem Titel „aus Goethes Brieftasche“ seiner Übersetzung von Merciers neuem Versuch über

---

[1]) Brief vom 26. Mai 1771. Der junge Goethe 3, 244 f. Ähnlich sagt Lotte, 16. Juni 1771. a. a. O. 3, 252 f. „Und der Autor ist mir der liebste, in dem ich meine Welt wiederfinde, bei dem's zugeht wie um mich, und dessen Geschichte mir doch so interessant, so herzlich wird, als mein eigen häuslich Leben“ . . .

[2]) „In eine Zeichenmappe“ Der junge Goethe III, 156.

[3]) „Brief“. a. a. O. III, 169 f.

die Schauspielkunst angehängt hat, wird bei aller Gegnerschaft gegen die äussere konventionelle Form des französischen Theaters doch die Wichtigkeit einer „inneren Form“ betont. Diese „innere Form“ prägt das unmittelbare Kunstgefühl des Dichters dem Werke auf; sie ist eine Veränderung der Natur, deren Notwendigkeit Goethe hier zum ersten Male hervorhebt. „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres, allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur in das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln.“ [1]) In den Beiträgen zu Lavaters physiognomischen Fragmenten, die durch E. von der Hellens Untersuchungen für Goethe gesichert sind, wird sogar einmal, bei Gelegenheit eines Kopfes nach Raphael, künstlerische Wahrheit und Naturwahrheit einander entgegengestellt: „und die übermässig vorstehende Oberlippe, ein Beispiel zur Bemerkung, wie Raphael um Wahrheit, Bedeutung und Wirkung hervorzubringen, selbst die Wahrheit aufopfert.“ [2]) In gerader Linie führt von hier aus Goethes Entwickelung bis zu jenen Aufsätzen, in denen er die ästhetischen Resultate der italienischen Reise niedergelegt hat: Jetzt erscheint die einfache Nachahmung der Natur nur noch als bescheidene Vorstufe, von der aus der grosse Künstler sich zum Stil erhebt. Aber auch der Stil wird als Darstellung der Natur aufgefasst; auf dieser höchsten Stufe erfasst der Künstler hinter den zufälligen Erscheinungen der blossen Wirklichkeit das wahre Wesen der Dinge. Diese Unterscheidung von Wahrheit und Wirklichkeit ist ein vielfach vermittelter Nachklang der platonischen Ideenlehre, der wohl von Winckelmann zu Goethe herübertönte. Doch erhalten bei diesem die überlieferten Gedanken neuen Inhalt durch die Erfahrungen des künstlerisch intuitiven Naturforschers, der die schaffende Natur beim Werk zu belauschen glaubt. „Wie die einfache Nachahmung auf dem ruhigen Dasein und einer liebevollen Gegenwart beruht, die Manier eine Erscheinung mit einem leichten, fähigen Gemüt ergreift, so ruht der Stil auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greifbaren Gestalten zu erkennen.“ [3]) Moritz hatte unter Goethes Einfluss ähnliche Gedanken

---

[1]) a. a. O. 3, 686 f.
[2]) W. I, 37, 338, 6.
[3]) W. I, 47, 80, 10.

in seiner Schrift über die bildende Nachahmung des Schönen an ältere der Leibnizischen Schule angehörige Auffassungen angeknüpft und im einzelnen Kunstwerk einen verkleinerten Abdruck der höchsten Schönheit des Universums gesehen. Diese Wendung, die uns schon bei Lessing begegnet, billigt Goethe ausdrücklich in seiner Anzeige von Moritz' Arbeit.[1]) Stimmen doch Beide darin überein, dass Kunstschaffen und Kunstgenuss eine gemeinsame Voraussetzung haben: „Ruhige Betrachtung der Natur und Kunst als eines einzigen, grossen Ganzen."

Die naive Sicherheit des Glaubens, dass der wahre Künstler das Wesen der Dinge erfasse, wird durch Schillers Einfluss zerstört, aber die Analogie von Naturforschung und Kunst bleibt bestehen. Auf beiden Gebieten zugleich, so kann man wohl sagen, wird die platonische Idee durch die Idee im Sinne Kants und Schillers ersetzt. Nicht mehr in passivem Anschauen empfängt der Mensch eine fertige objektiv vorliegende Idee, sondern durch das Thun des Geistes bringt er sie hervor. Dabei bleibt die Einheit von Geist und Natur Goethes Grundüberzeugung, aber die Natur selbst wird immer bewusster vergeistigt, und die Einheit ist nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung sondern höchstes nie ganz erreichbares Ziel des Erkennens. Diese gleichartige Entwickelung auf naturwissenschaftlichem und kunsttheoretischem Gebiete ermöglicht es Goethe auch spät noch, beide als eine Einheit zu behandeln. So rühmt er 1823 von dem Künstler des Parthenongiebels, dass er in dem Pferdekopf, den Lord Elgin nach London gebracht hatte, ein „Urpferd" geschaffen habe.[2]) Ähnlich heisst es 1830, dass die phantastischen Metamorphosen der Arabesken sich um so anmutiger und zugleich möglicher darstellen, je mehr sie sich der natürlichen Metamorphose anschliessen.[3]) Bleibt es so Goethes Streben, Kunst und Naturforschung in eins zu fassen, so ist doch das Verhältnis beider Gebiete durch die philosophische Betrachtungsweise problematischer geworden. Wer die Produktivität des Geistes in der Idee anerkennt, der muss auch die verschiedene Richtung der Produktion beim Künstler und beim Naturforscher bemerken. Zu der Frage nach dem Verhältnis von

[1]) W. I, 47, 84—90.

[2]) „Über die Anforderungen an naturhistorische Abbildungen". W. II, 12, 147.

[3]) Anzeige von Zahns pompejanischen Ornamenten und Gemälden. W. I, 49, 1, 181, 24.

Geist und Natur im Kunstschaffen gesellt sich die andere nach dem Verhältnis des künstlerischen und des wissenschaftlichen Geistes zu einander. Beide Probleme sind für Goethe erst durch Schiller wichtig geworden. Während in den Aufsätzen, die sich an die italienische Reise anschliessen, wahres Wesen der Natur, Ergebnis der Naturforschung und künstlerische Wiedergabe der wahren Natur kurz und wie selbstverständlich in eins gesetzt wird,[1]) ist das in den Aufsätzen der Propyläen und den Entwürfen und Studien, die sich um diese Zeitschrift gruppieren ganz anders geworden. In der Einleitung zu den Propyläen will Goethe die Absicht rechtfertigen, im Interesse der Künstler auch Naturwissenschaftliches in seine Zeitschrift aufzunehmen. Zehn Jahre früher wäre ihm das selbstverständlich gewesen, jetzt bedarf es der Begründung. Man bedenke im allgemeinen nicht, wie ungeheuer die Anforderung sei, sich an die Natur zu halten, die an den Künstler leichthin gestellt werde. Alles Wahrgenommene ist für den Künstler „roher Stoff", selten und schwer genug gelangt er dazu, auch nur durch geschmackvolle Auswahl den Dingen „ihre äussere schöne Seite abzugewinnen". Aber noch viel seltener ist es, „dass ein Künstler sowohl in die Tiefe der Gegenstände, als in die Tiefe seines eigenen Gemüts zu dringen vermag, um in seinen Werken nicht bloss etwas leicht und oberflächlich Wirkendes, sondern wetteifernd mit der Natur etwas geistig Organisches hervorzubringen und seinem Kunstwerk einen solchen Gehalt, eine solche Form zu geben, wodurch es natürlich zugleich und übernatürlich erscheint."[2]) Durch einen Doppelsinn kommt Goethe hier zu seinem Ziele. Er will dem Künstler die Anatomie anpreisen und setzt dazu das im körperlichen Sinne „tiefe" Innere mit der geistigen „Vertiefung" gleich. Beides hängt in der That für ihn zusammen, da ein tieferes Verständnis des Körpers nur durch die

[1]) Die Anordnung der Weimarer Ausgabe erschwert diese Vergleichung. Chronologische Folge war durch den Plan der Ausgabe ausgeschlossen. Warum aber z. B. der Aufsatz „Von Arabesken" nicht wie in allen von Goethe selbst besorgten Ausgaben hinter „Einfache Nachahmung etc." direkt folgt, sondern durch ca. 150 S. davon getrennt ist, erscheint unverständlich. Den innigen sachlichen Zusammenhang beider Aufsätze hat H. v. Stein: Goethe und Schiller, Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker (Reclam) S. 30 dargelegt. In der Cottaschen Jubiläumsausgabe hat W. v. Oettingen mit Recht die Schriften zur Kunst chronologisch geordnet (Bd. 33 f.)

[2]) W. I, 47, 12.

Kenntnis dessen zu gewinnen ist, was unter der Haut liegt. Indessen bleibt die Natur für den Künstler immer nur die Schatzkammer der Stoffe. „Indem der Künstler irgend einen Gegenstand der Natur ergreift, so gehört dieser schon nicht mehr der Natur an, ja man kann sagen, dass der Künstler ihn in diesem Augenblick erschaffe, indem er ihm das Bedeutende, Charakteristische, Interessante abgewinnt oder vielmehr erst den höheren Wert hineinlegt.“ [1]) Viel entschiedener noch hat Goethe in den Anmerkungen zu Diderots Versuch über die Malerei Künstler und Naturforscher kontrastiert, während Diderot sie unterschiedslos neben einander gestellt hat. „Das Äussere des Gefässes, das lebendige Ganze, das zu allen unseren geistigen und sinnlichen Kräften spricht, unser Verlangen reift, unsern Geist erhebt, dessen Besitz uns glücklich macht, das Lebensvolle, Kräftige, Ausgebildete, Schöne, dahin ist der Künstler angewiesen. Auf einem ganz anderen Wege muss der Naturbetrachter gehen. Er muss das Ganze trennen, die Oberfläche durchdringen, die Schönheit zerstören, das Notwendige kennen lernen und, wenn er es fähig ist, die Labyrinte des organischen Baues wie den Grundriss eines Irrgartens, in dessen Gängen sich so viele Spaziergänger abmüden, vor seiner Seele festhalten.“ [2]) In dem Gespräch über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke wird an den extremen und deshalb so lehrreichen Fällen der Theaterdekoration und der Oper der Unterschied von Naturwahrheit und innerer Wahrheit erläutert. Auf die Konsequenz der Durchführung kommt es im Kunstwerk an. Nur der ganz ungebildete Zuschauer, der wie die Sperlinge des Zeuxis seine Gier an das Kunstwerk heranbringt, will Natur sehen, wo ihm Kunst vor Augen geführt wird. Trotzdem bleibt auch für einen gebildeten Geschmack im Kunstwerk etwas Naturartiges bestehen. Das war auch von Kant in dem Ausspruche hervorgehoben worden, die Kunst sei schön, wenn wir uns bewusst seien, sie sei Kunst, und sie uns doch wie Natur aussehe. Im Anschluss an diese Andeutung Kants entwickelte Schiller seine Lehre von der Freiheit in der Technik. [3]) Goethe steht Beiden nahe, nur

---

[1]) W. I, 47, 17, 17.

[2]) G. plante die Übersetzung und Kommentierung seit August 1796. Die Arbeit gehört dem August-November 1798 an und erschien in d. Propyläen 1799. W. I, 45, 352 f. Die citierte Stelle: W. I, 45, 254, 27.

[3]) Kritik der Urteilskraft § 45. ed. Kehrbach S. 173. Schillers Brief an Körner, 23. Febr. 1793.

klingt bei ihm eine metaphysische Auffassung der Einheit von Menschengeist und Natur entschiedener mit. Als Werk des menschlichen Geistes ist das vollkommene Kunstwerk zugleich ein Werk der Natur, aber durch die vereinigende und veredelnde Thätigkeit des Geistes erhebt es sich trotzdem über die Natur.[1]) In einem Fragmente, das unter den Paralipomenis zu den Propyläen in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht ist und dort den Titel „von der Natur zur Kunst“ führt,[2]) können wir Goethe gleichsam beim Nachdenken über diese Fragen belauschen, wir hören fast, wie er abgerissene Sätze und Kernworte in Geists Feder diktiert. Von dem Naturforscher geht er aus. Dieser gelangt bei seinem Bemühen, immer ausgebildetere und bestimmtere Gestalten zu fassen, bis zu den Nationalphysiognomien. „Hier aber kann er nicht weiter.“ Augenscheinlich muss man an dieser Stelle des Fragments den Gedanken ergänzen, dass zur höchsten Bestimmtheit der individuellen Gestalt nur die Anschauung des Schönen führen kann. Denn Goethe fährt fort: „Alle Naturen, die Verhältnis haben, suchen sich, und finden sich angenehm. — Wo nicht schön — Erfahrung bringt Zweifel, was schön sei. — Für den Künstler ist nichts geschehen.[3]) — Die Erfahrung mag nicht Recht schaffen. — Und die Erfahrung keinen Künstler. — Die Kunst ist konstitutiv. — Der Künstler bestimmt die Schönkeit, er nimmt sie nicht an.“ Goethe sucht seiner genetischen Geistesrichtung gemäss die Schönheit an einfache Naturverhält-

---

[1]) W. I, 47, 265, 5. Das Gespräch gehört innig mit dem kleinen Kunstroman „Der Sammler und die Seinigen“ zusammen. Eine der Hauptfiguren dieses Werkchens, der junge Philosoph, ist begeisterter Anhänger Kants und Schillers. Er führt alle Künste auf ihre gemeinsame Wurzel, das menschliche Gemüt zurück und lässt deutlich durchblicken, dass auch die Natur ein Produkt des schaffenden Geistes ist. „Es giebt keine Erfahrung, die nicht produziert, hervorgebracht, erschaffen wird.“ (W. I, 47, 175, 4.) Man könnte gegen die Beweiskraft solcher Aussprüche freilich anführen, dass Goethe sich keineswegs ohne weiteres mit dem jungen Philosophen identifiziert. Ich lege daher auch auf die angeführten Stellen aus der Einleitung in die Propyläen und dem Gespräch über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ein weit grösseres Gewicht als auf die Aussprüche des Philosophen im Sammler.

[2]) W. I, 47, 292.

[3]) So steht im Manuskript. O. Harnack, der Herausgeber von W. I, 47, hält „geschehen“ für einen Hörfehler und verbessert es in „schön“. Die folgende Interpretation zeigt, warum ich den Text für richtig überliefert halte.

nisse, an die Sympathie verschiedener Wesen zu einander anzuknüpfen. Aber gerade die Verschiedenheit der natürlichen Sympathien bringt die bekannten empiristischen Zweifel an der Norm des Schönen mit sich. Für den Künstler ist durch Heranziehung solcher Erfahrungen nichts geschehen. An dieser Stelle gewinnt dann der Kant-Schillersche Gedanke von der schaffenden Macht des Künstlers, von dem normativen, konstitutiven Charakter der Kunst seine Bedeutung. Beobachten wir hier, wie die neuen, philosophischen Gedanken Aufnahme in den alten Kreis von Goethe-Überzeugungen finden, so ist das Resultat dieses Verschmelzungsprozesses[1]) in prägnantester Form in einer zusammenhängenden Reihe der erst aus dem Nachlass veröffentlichten Sprüche in Prosa niedergelegt.[2]) Ausdrücklich fordert hier Goethe von jedem, der gegenwärtig über Kunst schreiben oder streiten will, einige Ahnung von dem, was die Philosophie in unseren Tagen geleistet hat und zu leisten fortfährt (704). Unter dieser Philosophie ist, wie sich im Folgenden zeigt, die Kantische zu verstehen, die zur Bekämpfung des Naturalismus und zur Aufklärung des Künstlers über sein eigenes Thun die Mittel darbietet. Es ist eine alte Erfahrung, dass der Künstler überschätzt, was ihm die Natur unmittelbar entgegenbringt. „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sichs deutlich bewusst zu sein“ (711). Sie vergessen den Anteil ihres eigenen Geistes und gleichen denen, die ausschliesslich die Erfahrung anpreisen; „sie bedenken nicht, dass die Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist“ (712). Batteux Begriff einer Nachahmung der schönen Natur ist haltlos; denn die Wahl des Schönen bedarf einer Norm, die nicht in der Natur liegen kann (713). An dem Beispiel der malerischen Darstellung eines Baumes wird dann der aktive Anteil des künstlerischen Geistes deutlich gemacht (714). Als das Resultat dieser Überlegungen erscheint der Spruch: „Gerade das, was ungebildeten

[1]) Vgl. auch die neuen Unterhaltungen über verschiedene Gegenstände der Kunst, 1808, wo es W. I, 48, 137, 1 heisst: „Die Natur ist schön, bis an eine gewisse Grenze. Die Kunst ist schön durch ein gewisses Mass. Die Naturschönheit ist den Gesetzen der Notwendigkeit unterworfen, die Kunstschönheit den Gesetzen des höchstgebildeten menschlichen Geistes, jene erscheint uns daher gleichsam gebunden, diese gleichsam frei.“

[2]) S. i. P. 704—720, die einen zusammenhängenden Abschnitt bilden; 710—717 enthalten den Kern des Gedankenganges. Ich setze im Text die Nummern eingeklammert bei.

Menschen am Kunstwerk als Natur auffällt, das ist nicht Natur (von aussen), sondern der Mensch (Natur von innen)" (716). Klingt schon hier die Einheit von Geist und Natur an, so tritt Goethes Grundüberzeugung, dass die höchste That unseres Denkens schliesslich wieder mit der Gottnatur übereinstimmen wird, deutlicher in den zwei Sprüchen hervor, mit denen Goethe diese ganze Betrachtungsreihe einrahmt. Am Anfang heisst es kurz und fast rätselhaft: „Natur und Idee lässt sich nicht trennen, ohne dass die Kunst so wie das Leben zerstreut werde" (710). Am Schlusse ist das Rätsel gleichsam gelöst, im Herzen des Menschen liegt der Kern der Natur, wir dürfen die Zuversicht hegen, dass die notwendigen Erzeugnisse unseres Geistes von der Natur nicht verleugnet werden: „Suchet in euch, so werdet ihr alles finden und erfreuet euch, wenn da draussen, wie ihr es immer heissen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch selbst gefunden habt" (720).

Mit alle dem ist die Frage noch nicht in Angriff genommen, wie denn nun die Idee in der geschlossenen Form des Kunstwerks zum Ausdruck kommt. Schon die Unerreichbarkeit der Idee beweist, dass es sich nicht um eine direkte, einfache Darstellung handeln kann; ebensowenig darf man an ein gewöhnliches Gleichnis denken. Vielmehr besteht ein ganz eigenartiges Verhältnis, für das der Ausdruck „Symbol" eintritt. Bei der Bedeutung, die dies Wort in Goethes späteren Schriften gewinnt, ist es wichtig, hervorzuheben, dass es vor Schillers Einfluss nicht vorzukommen scheint. In den Aufsätzen über Kunst, die sich an die italienische Reise anschliessen, fehlt es ebenso, wie in den frühen naturwissenschaftlichen Schriften. Auch in den Schriften der Sturm- und Drangzeit und in den Dichtungen der vorschillerschen Periode habe ich es bisher nicht gefunden.[1]) Die älteste Stelle, an der ich es nachweisen kann, steht im 7. Kapitel des 8. Buches der Lehrjahre.[2]) Häufiger wird der Gebrauch seit dem Jahre 1797.

[1]) Dass Goethe noch 1791 das Wort „Symbol" fehlte, aber auch, wie nahe ihm der Symbolbegriff schon damals lag, beweist schlagend die Beilage zu dem Brief an Meyer vom 13. März 1791, in der es heisst: „Was die Erfindung betrifft, so haben Sie, dünkt mich, die glückliche Linie getroffen, worüber die Allegorie nicht hinausgehen sollte. Es sind alles bedeutende Figuren, sie bedeuten aber nicht mehr, als sie zeigen, und ich darf wohl sagen, nicht mehr als sie sind."

[2]) „Diese Kunstwerke, die sein Vater verkauft hatte, schienen ihm ein Symbol, dass auch er von einem ruhigen und gründlichen Besitz des

So findet sich im Briefwechsel mit Schiller Symbol in Goethes Briefen zum ersten Mal am 16. August 1797;[1]) aus dem Tagebuche ist einen Monat später ersichtlich (13. September 1797), dass Goethe Symbol und Allegorie unterscheidet.

Unter diesen Umständen wird man in den Sinn von Goethes Symbolbegriff nur eindringen, wenn man dessen Ursprung bei Kant und seine Weiterbildung durch Schiller heranzieht. Das reine Denken kann nach Kants Grundüberzeugung für sich allein dem Menschen keine Erkenntnis geben, sondern muss sich überall mit der Anschauung verbinden. So gewinnen die Kategorien, die reinen Formen des theoretischen Denkens ihre Anwendbarkeit erst durch Aufnahme der reinen Anschauungsform der Zeit, im Schematismus. Für die reine praktische Vernunft, für das freie, durch eigenes Gesetz allein bestimmte sittliche Handeln ist eine solche direkte Aufnahme eines Elementes der reinen Anschauung ebenso wenig möglich wie eine Darstellung durch ein Beispiel. Die Veranschaulichung, die doch auch hier nötig ist, wenn die Vernunftidee wirksam werden soll, wird in der Kritik der praktischen Vernunft durch das Naturgesetz geleistet. Durch die Form der unbedingten Gesetzlichkeit wird es zum Typus oder, wie einmal gleichbedeutend mit Typus gesagt ist, zum „Symbol" der Sittlichkeit.[2]) Dagegen erscheint in der Kritik der Urteilskraft das Schöne als Symbol des Sittlichen.[3]) Auch hier liegt die symbolisierende Kraft in den formalen Eigentümlichkeiten; die Allgemeinheit, Notwendigkeit, Interesselosigkeit und Freiheit des Schönen symbolisieren die reine Sittlichkeit. Wollen wir diesen Begriff des Symbols genauer bestimmen, so müssen wir drei Punkte beachten: was im Schönen symbolisch dargestellt ist, wodurch es dargestellt ist, und wie die Vermittelung zwischen Dargestelltem und Darstellendem zu denken ist. Das symbolisch Dargestellte ist die Sittlichkeit, die Idee der praktischen Vernunft, Darstellungsmittel sind die formalen Eigen-

---

Wünschenswerten in der Welt teils ausgeschlossen, teils desselben durch eigene und fremde Schuld beraubt werden sollte." Zur selben Zeit, als G. am 8. Buch arbeitete, liess er für Meyer eine das Symbol betreffende Stelle aus der Kritik der Urteilskraft abschreiben (20. Juni 1796).

[1]) An der schon zitierten Stelle über die sentimentale Stimmung in Frankfurt.

[2]) I. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück: „Von der Typik etc." Werke, 2. Hartensteinsche Ausgabe V, 75.

[3]) § 59. ed. Kehrbach S. 228 ff., cf. meine „Allgemeine Ästhetik" 156—158.

tümlichkeiten des Schönen, die Art der Vermittelung wird als intuitiv bezeichnet. Diese letzte Bestimmung bedeutet, dass in der symbolischen Anschauung die Idee unmittelbar erfasst wird, während bei der Allegorie die Anschauung verlassen werden muss, damit man in diskursiven Vergleichungsurteilen das Gemeinte verstehe.

Die Weiterbildung der Kantischen Gedanken bei unseren Dichtern erfolgt nun so, dass die intuitive Vermittelung als der eigentlich konstante Kern des Gedankens festgehalten wird, während die Auffassung des Dargestellten und des Darstellungsmittels sich allmählich wandelt. Zu dieser Entwickelung bot Kant selbst die Keime dar. Er bezeichnet direkt das Schöne freilich nur als Symbol der Sittlichkeit; aber in dem Grenzbegriff der Idee treffen bei ihm theoretische und praktische Vernunft zusammen. Idee ist nicht nur die Vollendung der Sittlichkeit, sondern ebenso der geforderte und doch unerreichbare Abschluss der theoretischen Erkenntnis. Beide Bedeutungen hängen aufs Innigste zusammen, da die theoretischen Ideen dem Menschen nur als Postulate der praktischen Vernunft zugänglich sind. Kant selbst sagt in dem entscheidenden Paragraphen der Kritik der Urteilskraft, dass unsere Erkenntnis von Gott bloss symbolisch ist, ohne allerdings von diesem Satze eine ästhetische Anwendung zu machen. Immerhin ist damit nahegelegt, das Gebiet des im Schönen symbolisch Dargestellten auf den ganzen Umkreis der Ideen zu erweitern. In Bezug auf das Darstellungsmittel ferner hat Kant in dem letzten Absatz seiner Ausführungen selbst schon mit der Erweiterung begonnen. Wenn er hier als Beispiele ästhetischer Symbolisierung anführt, dass wir schöne Gegenstände der Natur oder Kunst als majestätisch, lieblich u. s. w. bezeichnen, so ist dabei augenscheinlich nicht mehr an die Form des Geschmacksurteils gedacht, sondern an die Seite des Ästhetischen, die Neuere als Ausdruck zu bezeichnen pflegen. Kant hatte das Gefühl, sich in dieser Schlusswendung zum gemeinen Menschenverstand herabzulassen, aber eben dadurch machte er seine Gedanken anwendbar. Es ist sehr bezeichnend, dass Goethe gerade diesen Abschnitt einem Briefe an Meyer im Abschrift beilegen lässt.[1])

Noch stärker zeigt sich bei Schiller der überwiegende Einfluss dieses letzten Absatzes. Er hatte schon vor dem Erscheinen der Kritik

[1]) 20. Juni 1796. cf. S. 331, Anm. 2.

der Urteilskraft in den Künstlern das Schöne und Grosse als Symbol der Wahrheit gepriesen,[1]) wurde aber doch erst durch Kant zu eingehenderem Nachdenken über diesen Begriff veranlasst. In den Vorlesungen über Ästhetik, die er im Winter 1792—93 hielt, begnügte er sich mit einem einfachen Referate von Kants Lehre; aber schon der grosse Brief an Körner vom 23. Februar 1793 zeigt den Beginn einer Weiterbildung. Unter den formalen Analogien, die Kant zwischen Geschmacksurteil und sittlichem Urteil aufstellt, wird eine für Schiller entscheidend: im Schönen stellen wir die Freiheit unserer sinnlichen Einbildungskraft als einstimmig mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes vor, ebenso wie im moralischen Urteil die Freiheit des Willens als seine Zusammenstimmung mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht wird. Schiller bildet diesen Gedanken so um, dass er das Mittel der Symbolisierung aus dem ästhetischen Urteil in das ästhetische Objekt verlegt. Danach ist schön, was so erscheint, als habe es sich aus innerer Freiheit nach einem Gesetze entwickelt, dessen Gesetzmässigkeit also nichts Gezwungenes hat. In Anknüpfung an einen anderen Kantischen Gedanken spricht Schiller von Freiheit in der Technik. Die Regelmässigkeit der Wellenlinie ist schön, nicht die der gebrochenen Linie. „Darum ist das Reich des Geschmacks ein Reich der Freiheit, — die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen ausser mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sei frei wie ich.“[2]) Sehr bald erweitert er auch den Kreis des symbolisch Dargestellten. In der Recension über Matthisons Gedichte, die den ersten Monaten der Freundschaft mit Goethe angehört, wird das höhere Recht von Landschaftsmalerei und Landschaftsdichtung mit Hilfe der Symbolik abgeleitet. Dabei erscheinen zwei Wege gangbar, auf denen die unbeseelte Natur ein Symbol der menschlichen werden kann: durch Darstellung von Ideen, was ganz mit Kants Meinung übereinstimmt, oder durch Darstellung von Empfindungen. Mit dieser zweiten Art meint

[1]) Ob hier ein durch Körner vermittelter Einfluss der Kritik der praktischen Vernunft (cf. S. 332 Anm. 2) vorliegt? Undenkbar ist das nicht; Sch. benutzt am 10. Septbr. 1787 die Formel des kategorischen Imperativs (Briefe ed. Jonas I, 409). „Symbol“ finde ich vor den Künstlern (1789) nur im gewöhnlichen Sinne (= Sinnbild) — an Huber 5. Okt. 1785. Briefe I, 270.

[2]) Briefe III, 284 f.

Schiller die gleichsam musikalische Wirkung der Landschaft, die Analogie, die zwischen unseren Gemütsbewegungen und gewissen äusseren Erscheinungen besteht, jenen allgemeinen Ausdruckswert der Landschaft, den man heute Stimmung zu nennen pflegt. Das symbolisch Dargestellte sind hier menschliche Gemütsbewegungen, also durchaus nichts Transscendentes im absoluten Sinne sondern nur Inhalte, die dem dargelegten Gegenstand nicht für sich eigentümlich sind. Auf dem Wege dieser Erweiterung schreitet Schiller fort, wenn er in dem Brief an Goethe vom 28. November 1797 über Richard III. sagt: „Zu bewundern ist's, wie der Dichter dem unbehilflichen Stoffe immer die poetische Ausbeute abzugewinnen wusste, und wie geschickt er das repräsentiert, was sich nicht präsentieren lässt, ich meine die Kunst, Symbole zu gebrauchen, wo die Natur nicht kann dargestellt werden." An dieser Stelle zeigt sich aber neben der Erweiterung des symbolisch Dargestellten noch eine Änderung in der Auffassung des Darstellungsmittels. Nicht mehr der Ausdruckswert des Schönen ist gemeint, sondern die typische Bedeutung des Kunstwerks, die Fähigkeit des Künstlers, in einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz zum Ausdruck zu bringen.[1]) Noch deutlicher tritt dieser Gedanke, in dem sich der Einfluss der Goetheschen Naturforschung nicht verkennen lässt, hervor, wenn Schiller am 23. Juni 1797 über den Faust schreibt, dass er bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen könne. „Die Duplicität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen; und weil die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muss, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehen, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden."

Mit dieser letzten Ausbildung des Symbolbegriffes stimmt Goethe im wesentlichen überein. Nur hat er in zahlreichen Äusserungen durchgeführt, was in den wenigen Schillerschen Briefstellen angedeutet liegt. Da übrigens Schiller an den angeführten Orten Goethes Einfluss deutlich erkennen lässt, so dürfen wir füglich diese Ausbildung des Symbolbegriffes als gemeinsames

[1]) Ähnlich ist wohl die Stelle in Sch.s Brief an G. vom 29. Dez. 97 zu verstehen, an der von symbolischen Behelfen im Drama die Rede ist. „Ich habe mir diesen Begriff vom Symbolischen in der Poësie noch nicht recht entwickeln können, aber es scheint mir viel darin zu liegen."

Eigentum beider Freunde ansprechen. Wie schon hervorgehoben wurde, bleibt in allem Wechsel die Ansicht über die Vermittelungsart konstant. Auch Goethe hebt den intuitiven Charakter des Symbolischen überall hervor, ohne allerdings dieses Wort zu gebrauchen. Sein gegenständliches Denken erlaubt ihm das, was Kant nur allgemein gefordert hatte, näher aus eigener Erfahrung zu erläutern. Er verdeutlicht seine Meinung ähnlich wie Kant durch die Entgegensetzung von Symbol und Allegorie. „Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, dass der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei." „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe." [1]) Man kann sich die Meinung dieser Sprüche vielleicht am besten an Goethes eigenen Dichtungen, etwa am Faust, verdeutlichen. Faust ist zunächst eine ganz bestimmte Individualität, die der Dichter aus den Sagen der Reformationszeit schon mit bestimmten Zügen übernimmt, dann durch seine eigenen Schicksale und Erlebnisse ausbildet und bereichert. Aber jeder spürt, dass Faust noch mehr ist und im zweiten Teile des Gedichtes wird dieses Mehr dem Dichter selbst bewusst; der Held des Dramas soll hier zugleich eine Idee darstellen. Wenn wir das Streben des Menschen nach den höchsten Zielen des Erkennens und des Handelns, das trotz seiner Irrtümer und seiner Endlosigkeit allein Wert und Würde verleiht, als diese Idee bezeichnen, oder wenn wir hundert andere Ausdrücke für sie suchen, so fühlen wir doch, dass sie unaussprechlich bleibt; denn jeder begriffliche Ausdruck der Idee steht hinter dem Bilde des Dichters, in dem sie unendlich wirksam ist, weit zurück. An untergeordneten Stellen seines grossen Gedichtes hat Goethe auch Allegorien verwendet, Figuren, die etwas bedeuten, was sie nicht sind. Eine von ihnen, der „Knabe Lenker" im Carnevalszuge, sagt zum erklärenden Herold:

„Denn wir sind Allegorien,
Und so solltest Du uns kennen".

Hier hat man in der That ein Recht, nach der begrifflichen Bedeutung jedes einzelnen Zuges der Darstellung zu fragen; denn

[1]) S. i. P. 742|743.

in jedem ist eine besondere Beziehung versteckt, die man kennen soll. Der Begriff bleibt im Bilde gesondert für sich und kann am Bilde ausgesprochen werden. Im Symbol dagegen ist Bild und Idee im Grunde eins, hier offenbart das Kunstwerk dem tieferen Sinne seine ideelle Bedeutung, während der naive Betrachter in seiner Weise mit Recht bei dem Bild als solchem stehen bleibt. „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ [1])

Dieser Spruch führt uns von der Art der Darstellung zum Inhalt des symbolisch Dargestellten hinüber; denn der Inhalt wird hier und öfter einfach als das Allgemeine bezeichnet. Während Kants Interesse auf die gleichartige Bedeutung aller Kunst gerichtet ist und sein Symbolbegriff auf alles Ästhetische gleichmässig Anwendung findet, trennt Goethe, den als Künstler die besonderen Probleme der verschiedenen Darstellungsarten näher angehen, die symbolische Kunstart von anderen ab. In dem erst neuerdings veröffentlichten Aufsatze über die Gegenstände der bildenden Kunst wird von der Darstellung, die wesentlich auf das Objekt gerichtet ist, eine andere unterschieden, bei der der Geist des Künstlers sich selbständiger geltend macht. In diesem Falle werden die Gegenstände des Kunstwerks durch tiefes Gefühl mit den besten und höchsten Gegenständen koincidieren und dadurch symbolisch werden. „Die auf diese Weise dargestellten Gegenstände scheinen bloss für sich zu stehen und sind doch wieder im Tiefsten bedeutend, und das wegen des Idealen, das immer eine Allgemeinheit mit sich führt. Wenn das Symbolische ausser der Darstellung noch etwas bezeugt, so wird es immer auf indirekte Weise geschehen.“ [2]) Man erinnert sich hier sogleich an Goethes sentimentalische Stimmung auf der Reise in Frankfurt und an die Eigenart seines Altersstiles. Übrigens betont er auch in dem erwähnten Aufsatz den Unterschied von Symbol und Allegorie. Das Allegorische wird getadelt, weil es das Interesse an der Darstellung zerstört und den Geist in sich selbst zurücktreibt. Bei der Allegorie bleibt ja der Begriff selbständig, man vergisst daher die Darstellung, sobald man ihn erfasst hat, dagegen kann

[1]) S. i. P. 273.

[2]) W. I, 47, 94. Der Aufsatz ist 1797 geschrieben.

man den Inhalt des Symbols nur dann zu verstehen hoffen, wenn man sich ganz in Geist und Form des Kunstwerks vertieft.

Wir kennen nun bereits verschiedene Bestimmungen des symbolisierten Inhalts, die durchaus nicht ganz mit einander übereinstimmen; wir müssen suchen, in den Zusammenhang dieser verschiedenen Auffassungen einzudringen. An einer Reihe von entscheidenden Stellen war von „Idee", von „besten und höchsten Gegenständen" die Rede, wobei unter Idee ebenso die vollendete Sittlichkeit wie die Ahnung der Einheit von Mensch und Natur zu verstehen ist. Man kann allerdings sagen, dass die Sittlichkeit aus der herrschenden Stellung, die sie bei Kant und bis 1796 bei Schiller einnimmt, etwas herausgedrängt wird; denn für Goethe liegt in jeder Naturerscheinung eine göttliche Wahrheit verborgen, die sich nur symbolisch begreifen lässt. „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen." [1]) Hier tritt der Zusammenhang von Goethes Natur- und Kunstauffassung auch in den Symbolbegriff hinein. Im Urphänomen wird die Gesetzmässigkeit der all-einen Natur anschaulich, hier steht der einzelne Fall als Repräsentant des Allgemeinen, das nicht als abstrakter Begriff, sondern als konkrete Natureinheit gedacht ist. So ist das Urphänomen „symbolisch", „weil es alle Fälle begreift". [2]) Es handelt sich hier um etwas Höheres als bloss verstandesmässige Erkenntnis. „Vor den Urphänomenen, wenn sie unsern Sinnen enthüllt erscheinen, fühlen wir eine Art von Scheu bis zur Angst. Die sinnlichen Menschen retten sich ins Erstaunen; geschwind aber kommt der thätige Kuppler Verstand und will auf seine Weise das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln." „Die wahre Vermittlerin ist die Kunst." [3]) ... Unter dem Gemeinen versteht Goethe „das zufällig Wirkliche, an dem wir weder ein Gesetz der Natur noch der Freiheit für den Augenblick entdecken." [4]) Wir begreifen aus dieser Nebeneinander-

[1]) Versuch einer Witterungslehre. 1825. W. II, 12, 74, 5.

[2]) W. II, 11, 161, 5. (unter den erst in W. veröffentlichten Aphorismen). cf. auch das von Goethe mit interessanten Änderungen benutzte Citat aus Campanella in Zwischenrede 1819. W. II, 11, 45 f.; über die Änderungen Kalischers Anm. in der Hempelschen Ausgabe 34, 250.

[3]) S. i. P. 1049—1050. [4]) S. i. P. 102

stellung von Natur- und Sittengesetz, warum die Kunst, wenn sie im einzelnen Fall die sittlichen Urverhältnisse der Menschheit anschaulich vorführt, als Symbolisierung des Höchsten bezeichnet werden darf. Soweit sich diese Erweiterung des symbolisierten Inhalts von Kants Meinung zu entfernen scheint, immerhin bleibt sie noch durch Goethes Auffassung der Idee mit ihr verbunden. Das Allgemeine ist als begriffliche Näherung an die Idee unanschaulich wie diese, nur durch „Symbolik" zu veranschaulichen, wenn es auch nicht absolut unerreichbar ist, wie die Idee im strengen Sinne des Wortes. Es giebt nun aber auch anschauliche Verhältnisse, die doch für eine bestimmte Kunstart undarstellbar sind, weil ihre Darstellung den Gesetzen dieser Kunst widerstreiten würde. Dass in solchen Fällen bei Shakespeare symbolische Behelfe eintreten, hatte Schiller hervorgehoben, dem also diese letzte Erweiterung des Symbolbegriffes ursprünglich angehört. An ähnliche Verhältnisse der bildenden Kunst denkt Goethe in dem Aufsatze über Philostrats Gemälde, wenn er seinen Begriff des Symbolischen durch das Beispiel eines Kupferstichs verdeutlicht, auf dem ein lodernder Holzstoss durch ein kleines Flämmchen dargestellt ist. Das ist keine Allegorie, denn Feuer ist durch Feuer dargestellt, „es ist die Sache, ohne die Sache zu sein und doch die Sache, ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch." [1]) Man erkennt auch hier, dass die intuitive Vermittelung das wesentliche Merkmal des Symbolischen ist, während das Symbolisierte die ganze Reihe von der Idee im absoluten Sinne bis zu anschaulichen, nur im Rahmen eines bestimmten Kunstwerkes nicht stilgerecht darstellbaren Gegenständen umfasst.

Als Mittel der Symbolisierung erscheinen bei Goethe nirgends die formalen Eigenschaften des Geschmacksurteils, solche abstrakte Bestimmungen liegen ihm vielmehr ganz fern und werden kaum irgendwo erwähnt. Auch der Ausdruckswert wird nur gelegentlich als symbolisch bezeichnet, z. B. nennt Goethe in der Farbenlehre einmal einen Gebrauch der Farbe, der ihrem natürlichen Stimmungston entspricht, symbolisch.[2]) Zur Würde des Symbols

---

[1]) W. I, 49, 1, 142. Die ganze Stelle — auch das dem Citat Vorangehende und Folgende — ist wichtig. Sie steht unter „Nachträgliches I" und fehlt in den gewöhnlichen Ausgaben. Vgl. auch „Beispiele symbolischer Behandlung". W. I, 49, 1, 191.

[2]) z. B. Purpur als Bezeichnung der Majestät. Didaktischer Teil § 916. Im Gegensatz dazu wird ein Gebrauch, bei dem etwas Kon-

wird vielmehr der einzelne Gegenstand wesentlich durch die höchste Form der künstlerischen Gestaltung, durch den Stil, erhoben. Nicht auf den Inhalt kommt es dabei an, der echte Künstler läutert jeden Stoff, „die Kunst an und für sich selbst ist edel; deshalb fürchtet sich der Künstler nicht vor dem Gemeinen. Ja, indem er es aufnimmt, ist es schon geadelt, und so sehen wir die grössten Künstler mit Kühnheit ihr Majestätsrecht ausüben.“ [1]) Der Begriff des Symboles ist für Goethe das Mittel, die Einheit von Wissenschaft und Kunst nach Überwindung einer naiven Metaphysik aufrecht zu erhalten. Die höchste, zugleich unbewusste und gesetzliche Produktivität des Künstlers vermittelt uns die höchste Erkenntnis, die wir erreichen können. Vor Kants Einwirkung dachte Goethe dieses Ziel des Erkennens als unmittelbares Erfassen der wahren Natur, später nahm es die Form der Idee an.

IV.

Symbol ist einer der Centralbegriffe in Goethes Denken, der nicht nur Ästhetik und Naturphilosophie verbindet sondern auch für die Behandlung der religiösen Probleme entscheidend wird. Der Teilnahme an den kirchlichen Gebräuchen hatte Goethe sich früh entzogen, jetzt wurden sie ihm wenigstens in Gedanken wieder wert, da er sie sich als Symbole des Göttlichen zurechtlegen konnte, das unser ganzes Leben durchwirkt. Ja er preist unter diesem Gesichtspunkt die Fülle der katholischen Sakramente im Gegensatz zu der isolierten Stellung, durch die Taufe und Abendmahl im Protestantismus wirkungslos werden.[2]) Wenn die Vermutung richtig sein sollte, dass der tiefere Sinn von Symbol von dem Gebrauch dieses Wortes für die kirchlichen Sakramente herstammt,[3]) so hätte es Goethe damit in seine eigentliche Heimat zurückgeführt.

Diese Anwendung von Symbol auf das Religiöse findet sich zwar bei Kant aber, wie es scheint, nicht bei Schiller. Das ist für Schillers Stellung in der Entwickelung von Goethes Religions-

---

ventionelles hinzukommt (z. B: Grün für Hoffnung), als allegorisch bezeichnet § 917. W. II, 1, 357.

[1]) S. i. P. 697.

[2]) Dichtung und Wahrheit, Buch 7. W. I, 27, 118—124.

[3]) Vgl. meine „Allgemeine Ästhetik“, S. 156.

philosophie recht bezeichnend, er hat hier viel weniger als auf den übrigen Gebieten direkt anregend gewirkt, aber seine Anregungen haben auch auf dieses Gebiet herübergewirkt. Religiöse Fragen lagen Goethe näher als Schiller; denn Goethes Naturgefühl hat von vorn herein einen stark religiösen Zug. Er fühlt dankbar und verehrend die Abhängigkeit seines Seins und Wirkens von einer grossen, unbekannten Macht, die ihm doch nicht fremd gegenübersteht, sondern ihre Einheit in ihm wie in allem Andern offenbart. Dieses Gefühl der Ergebenheit tritt bei Schiller, dem Mann des Willens und der bewussten Kraft, der seinem siechen Körper der Natur zum Trotz höchste Leistung im Dienste der Idee aufzwingt, zurück. Er war gewiss nicht unreligiös; aber die religiöse Erfüllung, in der alle Unruhe des Strebens ihre Befriedigung findet, blieb ihm als Ideal in der Ferne stehen; innerhalb unseres Leben nahm für ihn die Kunst die Stelle der Religion ein, die Worte des Glaubens sind die höchste und letzte Hoffnung, an der der Kämpfer sich aufrichtet. Bei Goethe ist alles höhere Streben von einem Gefühle religiöser Abhängigkeit und religiöser Einheit durchdrungen.[1]) Schiller hatte also hier dem Freunde weniger zu geben; im Briefwechsel treten religiöse Fragen selten hervor. Einmal[2]) sucht Schiller Goethe zu einer gerechteren Beurteilung des Christentums zu veranlassen, indem er bemerkt, dass in den Bekenntnissen einer schönen Seele das Eigentümliche der christlichen Religion oder vielmehr das, was eine schöne Seele aus ihr machen könnte, noch nicht zu seinem Recht gekommen sei. „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloss deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle

---

[1]) Das zahme Xenion, das dem zu widersprechen scheint. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, Hat auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, Der habe Religion.“ W. I, 5, 1, 134 halte ich nicht für beweisend. Ich nehme das zweite „Religion“ hier im Sinne dogmatischer Religion und verstehe den Spruch als Abwehr der anmasslichen Forderungen positiv gläubiger Eiferer an den Dichter.

[2]) Brief vom 17. August 1795.

das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion.“ Bemerkenswert ist hier das Hervortreten einer Konstruktion des Christentums durch Kantische Begriffe, wiewohl durchaus nicht im Sinne von Kants Religionsphilosophie. Goethe antwortet,[1]) er sei ganz mit dem, was Schiller schreibe, einverstanden. Er hätte sich dafür auf „die Geheimnisse“ berufen können, in denen dem Christentum eine herrschende Stellung unter den Religionen zuerteilt worden war. Was den Roman betrifft, so wolle er die christliche Religion in ihrem reinsten Sinne erst im 8. Buche in einer folgenden Generation erscheinen lassen. Die hier angedeutete Absicht, Natalie, die eigentliche schöne Seele, zur Vertreterin des reinsten Christentums zu machen, hat Goethe nicht ausgeführt, um so entschiedener aber in den Wanderjahren den besonderen Wert der christlichen Religion zur Geltung gebracht. Sie entspricht in der bekannten Stufenfolge der Ehrfurchten und der zugehörigen Religionen der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist und wird als ein Letztes bezeichnet, wozu die Menschheit gelangen konnte und musste. „Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen.“[2]) Wer diese Worte mit Schillers oben angeführter Konstruktion des Christentums vergleicht, wird Verwandtschaft und Unterschied leicht entdecken. Für beide Dichter liegt die Hauptbedeutung des Christentums darin, dass es von der Anerkennung zur Liebe führt; aber die Liebe ist bei Schiller Liebe zum Gesetz, bei Goethe Liebe zum Leiden und selbst zur Sünde. Sicherlich ist Goethe damit dem Sinn des Christentums näher gekommen. In wie weit Schillers Konstruktion des Christentums in Goethes ähnlichen Versuchen fortwirkte, wird sich schwer entscheiden lassen, da jener ganzen Zeit solche Betrachtungen nahe lagen. Auch Goethe benutzt Kantische Begriffe, um sich selbst und Zelter zu einer würdigen Auffassung von Luthers Leistung zu

---

[1]) 18. August 1795.

[2]) 2. Buch 1. Kap. W. I, 24, 243, 24.

führen, als sie beabsichtigten, gemeinsam eine Cantate zum Reformationsfest zu machen. Der Grund des Luthertums beruhe auf dem entschiedenen Gegensatz von Gesetz und Evangelium und auf der Vermittelung solcher Extreme. „Setzt man nun, um auf einen höheren Standpunkt zu gelangen, die Ausdrücke: Notwendigkeit und Freiheit mit ihren Synonymen, mit ihrer Entfernung und Annäherung, so siehst du deutlich, dass in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessieren kann."[1])

Wichtiger als solche einzelne Anlehnungen ist die Veränderung von Goethes Frömmigkeit aus einer blossen Naturverehrung in eine Vergöttlichung des menschlich Höchsten. Kantischer Geist hat dabei sicher mitgewirkt, ja es scheint, als ob hier und hier allein es Schillers Vermittelung nicht bedurft hätte. Unter den Randbemerkungen, die Goethe wohl bald nach 1790 zur Kritik der teleologischen Urteilskraft gemacht hat, ist eine besonders wichtig. Zu der Anmerkung hinter § 86, in der Kant den moralischen Gottesglauben in seinen subjektiven Erscheinungen darstellt, schrieb Goethe an den Rand: „Gefühl von Menschenwürde objektiviert = Gott."[2]) Diese lapidare Zusammenfassung von Kants Gedanken enthält den Keim zu jenem Religionsbegriff, der sich in den Wanderjahren in der Religion der Ehrfurcht voll entfaltet zeigt. Doch hätte diese einzelne Bemerkung in Goethes Geist kaum so stark fortgewirkt, wenn nicht die ganze, von Kant ausgehende Gedankenwelt ihm durch Schiller näher gebracht worden wäre. Goethes Religionsphilosophie knüpft in späterer Zeit immer an ethische Ideale und Bedürfnisse an, ist aber im einzelnen sicherlich von Kant und seinen Nachfolgern unabhängig. Auch zeigt sich hier dieselbe Umwendung der Gedanken ins Konkrete und Einzelne wie überall bei Goethe. Recht bezeichnend dafür sind seine Äusserungen über die Unsterblichkeit. Zu Eckermann sagt er am 4. Februar 1829: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag."[3]) Man wird hier sogleich an die Postulate der praktischen Vernunft er-

[1]) Brief vom 14. November 1816, Beilage.

[2]) W. II, 11, 382 (durch einen Druckfehler ist die kommentierte Kantstelle hier als § 76 — statt 86 — bezeichnet).

[3]) B. VII, 5.

innert; aber Goethe setzt wieder die Thätigkeit überhaupt an die Stelle des Konfliktes zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und personificiert die Natur. Noch lässlicher drückt er sich in einer zahmen Xenie aus:

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn,
Kannst Du uns Deine Gründe nennen?
Gar wohl! der Hauptgrund liegt darin,
Dass wir sie nicht entbehren können.“[1])

Der Gedanke des Bedürfnisses der reinen praktischen Vernunft wird ins menschlich Individuelle umgesetzt. Goethes Religionsphilosophie im einzelnen mit Kant zu vergleichen, würde über die Grenzen unseres Gegenstandes hinausführen, da hier von Schillers Vermittelung nicht mehr die Rede sein kann Überhaupt wird man kaum an einen Einfluss von Kants Religionsphilosophie, sondern nur an ein Herüberwirken allgemeinster Resultate von Kants Geist denken dürfen.

Wenn man die Ergebnisse unserer Untersuchung überblickt, so erkennt man, dass Goethe niemals Kantianer war, doch aber wesentliche Einwirkungen von Kant empfangen hat, die sich mit einziger Ausnahme der Religionsphilosophie alle direkt auf Schiller zurückführen lassen. Goethe beschäftigte sich um das Jahr 1817 von neuem mit Kant, aber er hat damals kaum mehr neue Gesichtspunkte gewonnen, vielmehr lediglich sich die alte Wirkung wieder zurückgerufen und befestigt. Wir konnten daher aus den Aufsätzen dieser Zeit überall Belege für Schillers Einfluss entnehmen. War Goethes Denken ursprünglich auf die Natur, auf das Objekt, auf die Einheit gerichtet, so wurde ihm nun zugleich der denkende, wollende, schaffende Geist nahe gerückt. Die Bedeutung des Subjektes trat hervor; es wurde ihm offenbar, dass die Überwindung der Dualität in die Einheit nichts Selbstverständliches, sondern eine dem Menschen überall gestellte, aber niemals völlig lösbare Aufgabe ist. Verfolgt man die Entwickelung der Begriffe auf dem Wege von Kant über Schiller zu Goethe, so hat man an einem wichtigen Beispiel die Art vor Augen, wie strenge philosophische Gedanken wirksam werden. Neben den Einzelwissenschaften und mehr als sie bilden überall Religion und Poesie die Vermittler zwischen der Philoso-

[1]) Zahme Xenien III. W. I, 3, 278.

phie und dem populären Denken. Auf diesem Wege müssen die Begriffe an Schärfe und Bestimmtheit verlieren, an Konkretheit und Anwendbarkeit aber gewinnen. Wenn der Philosoph dabei ein Gefühl des Bedauerns und der Unsicherheit nicht unterdrücken kann, so soll er doch bedenken, wie Grosses dadurch erreicht wird. Die Wirksamkeit unserer Begriffe hängt davon ab, dass sie wieder ins Leben zurückkehren. Braucht man das Wort Anschauung in dem allgemeinen und übertragenen Sinne, in dem es uns durch Kant geläufig ist, so darf man sagen, es ist das Ziel des Begriffes, zum Mittel der Anschauung zu dienen. Wenigstens sofern man nicht auf den Eigenwert der Wissenschaft sondern auf ihre Kulturbedeutung sieht, besteht dieser Satz zu recht. Was wir erleben, was von den möglichen Anschauungen in uns wirklich und wirksam wird, hängt überall von den Gesichtspunkten ab, unter denen unser Geist Erlebnisse und Dinge betrachtet. Dadurch wird uns der Sinn eines Wortes deutlich, das der Deutsche nicht ohne Ehrfurcht aussprechen sollte, des Wortes Weltanschauung. Die ganze Welt in eine Anschauung zu fassen, ist ein ebenso gigantischer wie unmöglicher Gedanke. Diese Einheit durch ein encyklopädisches Nebeneinander der Ergebnisse aller Einzelwissenschaften zu ersetzen, kann nur zu einer Halbheit des Wissens, niemals zur Ganzheit der Anschauung führen. Die allgemeinen und strengen Begriffe der kritischen Philosophie endlich können für sich allein wohl Überzeugungen, nicht aber Anschauungen bilden. Aber Begriffe und Überzeugungen organisieren unsere Anschauung, leiten uns in der Wahl des Wichtigen, bestimmen unsere Art, anzuschauen. Nichts anderes kann Weltanschauung bedeuten, als eine bestimmte, einheitliche Art, die Fülle der Dinge, deren geahnte Einheit wir als Welt bezeichnen, anzuschauen. Fassen wir den Sinn des Wortes so, dann wird Weltanschauung das höchste persönliche Ziel jedes denkenden Menschen. Wir verstehen dann auch, dass sich in der Weltanschauung wissenschaftliche und rein persönliche Elemente, Beweisbares und Unbeweisbares, Begriff und Gefühl unlösbar verbinden. Eine Weltanschauung in diesem Sinne, keine Philosophie in der strengen Bedeutung des Wortes hatte Goethe, ja man könnte meinen, dass das Wort Weltanschauung recht eigentlich auf ihn geprägt sei.

Schiller und die Idee der Freiheit.

Von Bruno Bauch.

„Schillers eigentliche Produktivität lag im Idealen, und es lässt sich sagen, dass er so wenig in der deutschen als einer anderen Litteratur seinesgleichen hat.“ So hat Goethe die einzigartige Bedeutung seines Freundes angesprochen. Das „Ideale“ hatte er bald nach dessen Tode als das „Ewige des Wahren, Guten, Schönen“ charakterisiert. Es ist das Reich der Freiheit, zu dem Schillers „Geist gewaltig fortschritt“ und der Menschheit „vorleuchtete“.

Aber weil dieses Reich Idee ist, ebendarum ist es eine unendliche Aufgabe, die ewiges Streben und Thätigkeit verlangt. Nur von der Idee aus erhält Leben und Streben Wert, aber sie verlangt eben auch beständige und bestimmt gerichtete Thätigkeit. „Es ist nichts als die Thätigkeit nach einem bestimmten Ziele, was das Leben erträglich macht,“ erklärt Schiller selbst.

Das Leben im Dienste der Idee — als solches charakterisiert Goethe das Leben seines Freundes. Das Leben im Dienste der Idee aber ist Thätigkeit; — als solche hat Schiller sein eigenes Dasein mit stolzem Rechte ansehen dürfen.

Es war ein langer, mühevoller Weg, den der Dichter wandeln sollte, aber er ist ihn gewandelt, ohne je sein Ziel aus den Augen zu verlieren. „Durch alle Werke Schillers,“ so sagt darum der herrliche Freund, „geht die Idee von Freiheit.“ Zwischen dem Philosophen der Physiologie oder dem Dichter der Räuber auf der einen Seite und andererseits etwa dem Dichter des Tell liegt freilich eine Welt, aber eine durchlebte, durcharbeitete, in kontinuierlichem Zusammenhange stehende Welt, ein stetes Hinanführen des blossen Daseins und Lebens zu seiner Bestimmung nach der Idee. Die wahrhafte Vorbildlichkeit verlangt das „gewaltige Fortschreiten“ und Sich-Empor-Arbeiten, die ständige und stetige An-

näherung. Darum sagt Goethe, dass durch alle Werke Schillers die Idee von Freiheit geht, und darum fügt er jedoch auch hinzu: „diese Idee nahm eine andere Gestalt an, sowie Schiller in seiner Kultur weiter ging und selbst ein anderer wurde."

* * *

Bezeichnend aber ist es, dass schon der philosophierende Physiologe, freilich noch ohne die spätere spekulative Kraft, ohne kritische Schulung, ja mit ausdrücklicher Berufung auf den gesunden Menschenverstand und ganz nach Art der Aufklärung in der von seinen Lehrern als medizinische Probeschrift abgelehnten ersten Arbeit nicht bloss viel mehr Philosophie als Physiologie treibt, sondern dass er nicht ganz ohne begrifflichen Zwang und natürlich auch mit ganz untauglichen begrifflichen Mitteln das Freiheitsproblem in seine Untersuchung hineinzieht. Das Problem liegt ihm zwar an, aber es will sich ihm auch nicht einmal als Problem gestalten. Das konnte ihm auch nicht in seiner zweiten wissenschaftlichen Arbeit glücken. Durfte er ihr doch fraglos unter dem Druck äusserer Verhältnisse von allen seinen Werken am wenigsten eigenes Leben einhauchen, obwohl auch in ihr die philosophische Reflexion den breitesten Raum einnimmt, und trotz der allerliebsten Citatenepisode des ‚life of Moor, tragedy by Krake'. Doch was ihm mit den ersten Anfängen der Wissenschaft nicht gelingen konnte, das sollte ihm allmählig sein Eigenstes, die Kunst, zur Reife bringen. Der Grund dazu war ja längst gelegt. Wer freilich in den Räubern einen scharfen, abgeklärten Begriff der Freiheit, die sie verkünden, suchen wollte, der würde im rationellen Inhalt der Idee schwerlich einen Fortschritt erblicken dürfen. Aber das Problem, wenn auch abermals nicht einmal als Problem abgeklärt, beginnt sich doch zu gestalten, es erhält ein ganz anderes Leben, eine ganz andere Wucht durch die künstlerische Intuition, die sich in der Behandlung eines konkreten Stoffes auswirkt. Hier wird das Innerste aufgewühlt, ein heisses Ringen der Gedanken strebt zwar nicht zur Höhe empor, aber es wälzt die Riesenmassen des Stoffes mit Titanengewalt gegen einander. „Mein Geist dürstet nach Thaten, mein Atem nach Freiheit." — Jedoch die Freiheit, die hier ihre Stimme erhebt, gelangt über die zwar edle, aber unbestimmte Negation der Unfreiheit nicht hinaus und schwingt sich nicht auf zu der Höhe, von der

aus sie sich selbst das Gesetz giebt und Ziel und Mass weist. Sie ahnt nichts vom Gesetz der Freiheit. Ja im Gegenteil, sie giebt sich nicht bloss nicht das Gesetz, sondern setzt sich über das Gesetz weg. Sie stellt sich, ins Grenzenlose des unbestimmt Kolossalischen strebend, in Gegensatz zum Gesetz: „Das Gesetz hat noch keinen grossen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse . . . aus.“ In ihr lebt zwar die Empörung darüber, dass „die Gesetze der Welt sind Würfelspiel worden“; aber sie „wähnte“ in ewiger Vermengung von Gesetz und Zwang, von Freiheit und Gesetzlosigkeit, von Freiheitsordnung und Zwangsordnung, und erst am Ende sich selbst verstehend, „die Gesetze durch Gesetzlosigkeit aufrecht zu halten“. Noch erfasst sich das Individuum, das sie fordert, nicht in seinem Verhältnis zu dem historischen Zusammenhange, in den es gestellt ist, den es zu durchbrechen sucht, ohne den Bruch durch eigene positive That überbrücken und überwinden zu können. Noch ahnt der Jüngling, in dessen „Adern Feuer rollt“, der Gewalt bloss mit Gewalt zu bekämpfen weiss, nichts von den „ew'gen Rechten, die droben hangen unveräusserlich“ im „Himmel“, auf die sich der spätere Held der Freiheit berufen kann, um ebenfalls ‚in tyrannos‘ zu erklären: „Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht.“ Nicht will er noch „nicht ungezügelt nach dem Neuen greifen“. Er ahnt nur sein eigenes Recht auf Freiheit, die er mit glühender Empfindung umfasst; deshalb gehört ihm unsere Sympathie und Billigung. Aber er weiss sein Recht auf Freiheit nicht anders geltend zu machen, als durch Gefährdung der Freiheit anderer; deshalb bleibt ihm unsere Billigung versagt. Darin liegt seine Tragik. Deutlich treten hier für das unmittelbare Gefühl zwei Wertungsweisen hervor, sie komplizieren sich, aber sie werden nicht einmal für das Gefühl auf ihre objektive Bedeutung, eine ihnen korrespondierende objektive Idee bezogen und so auf ihren Rechtsgrund hin orientiert, so dass sie auch nicht von einander klar unterschieden werden können. Das grosse Problem der Freiheit taucht mit seiner ganzen Gewalt und gleich auch mit seiner ganzen Komplikation vor einer grossen drangvollen Seele, einem stürmischen Gemüte auf, aber der Geist hat es nicht geläutert und geklärt. Genug, dass er, der ganzen Tragik seines Wesens inne werden und mit ergreifendem Schmerze am Ende verstehen kann: „Ich erfahre, dass zwei Menschen, wie ich, den Bau der sittlichen Welt zu Grunde richten würden.“ Denn über ihn „fuhr nur der Traum der

Freiheit, wie ein Blitz in die Nacht, der sie finsterer zurücklässt".

So klar auch dieses Erstlingswerk den Stempel des Genius, des geborenen Künstlers, trägt, so sehr ist der inhaltlichen Ideengestaltung doch die Spur des erst Werdenden aufgedrückt; und merkwürdig, gerade das konnte hier die künstlerische Wirkung thun. Das Genie ist ja nicht bloss Form-, sondern Wirklichkeitsschöpfer, es schafft, wie Schiller selbst einmal sagt, zwar nicht eine neue Wirklichkeit, aber es schafft die Wirklichkeit von neuem. Und es schafft sie immer aufs neue, von neuen schöpferischen Ideen aus. Die künstlerische Wirklichkeit nun, auf die wir bisher geblickt, musste, um ihre ganze Wirkung thun zu können, gerade aus den Ideen geflossen sein, aus denen sie geflossen ist, und sie bleibt gross, selbst wenn ihr ideeller Ursprung des Fortschritts fähig, ja bedürftig ist. Ihn sehen wir auch bald vollzogen.

Die Idee der Freiheit bleibt auch ferner das beherrschende Prinzip. Aber sie nimmt, wie Goethe es gesagt, neue Gestalten an. Sie entwindet sich zunächst, wenn auch allmählig, der Unbestimmtheit. Zwar bleibt sie in positiver Bedeutung noch unbestimmt; und nur mittelbar, durch deutlichere Bestimmung der Negation tritt sie anfänglich selbst in ein klareres Licht. Wenn das eine Mal der Druck der Standesrücksichten bekämpft und gefordert wird, dass endlich „von uns abspringen all die verhassten Hülsen des Standes, — Menschen nur Menschen sind", so erfährt mittelbar doch dadurch das Recht der Persönlichkeit und der individuellen Selbstbestimmung bereits ebenso eine schärfere Beleuchtung, wie das andere Mal die Empörung gegen politische Herrschsucht und brutale Gewalt die soziale Selbstbestimmung in ein schärferes Licht rückt. Aber solange das Recht solcher Selbstbestimmung nicht auch seinerseits objektiv gegründet ist, solange ist der tumultarische Subjektivismus und der zum Teil skeptische Individualismus, der zwar Ausgangspunkt, aber nie Zielpunkt sein darf, nicht endgültig überwunden, mag formaliter die Betrachtungsweise von ihm auch noch so weit abgerückt sein. Zu seiner inhaltlichen Überwindung aber gehört die Besinnung auf den objektiven Wert.

Auch dieser Schritt wird vollzogen; und zwar herrlicher, oder wenigstens unzweifelhaft klarer, als in der ausdrücklichen philosophischen Reflexion, wiederum durch die Kunst, so eng beide, zeitlich, wie innerlich, zusammengehen. Die ursprünglich ins

Grenzenlose gehende und sich vag verlierende Freiheit soll als Geistesfreiheit, die sich selbst mit stillem Dulden grosser Seelen vereint, gefasst, soll als „Gedankenfreiheit" bestimmt werden, die ein edler Jüngling in der Zeit ihrer traurigsten Unterdrückung mutvoll fordert. Und er erstrebt sie — das ist wichtig, weil er sie so objektiv zu gründen sucht, — als einen, zwar unscharf gefassten, sittlichen Zweck der Menschheit. Die eigene Freiheit wird auch hier gefordert:

„Ich kann nicht Fürstendiener sein."

Aber die persönliche Freiheit soll ruhen auf einem überpersönlichen Zwecke, dem Zwecke der Menschheit selbst: „Ich liebe die Menschheit." Und wieweit ist diese persönliche Freiheitsliebe jetzt davon entfernt, sich mit Gewalt durchsetzen zu wollen:

„Die lächerliche Wut
Der Neuerung, die nur der Ketten Last,
Die sie nicht ganz zerbrechen kann, vergrössert,
Wird mein Blut nie erhitzen."

Aber hier wird eine seltsame Verwickelung deutlich. Der Geistesfreie hat sich vom ehemaligen Freigeist zwar im Prinzip getrennt; aber er zeigt gerade in seinen Forderungen, dass ihm die letzten Spuren des überwundenen Zustandes noch ankleben.[1]) Das Individuum fühlt und erfasst sich als Glied eines allgemeinen Zusammenhanges, in dem es seine freie Bestimmung auswirken soll. Allein in einem eigenartigen Widerspruch übersieht es, dass es persönlich für seinen Teil nur wirken kann gerade in dem Zusammenhange, in den es geschichtlich eingeordnet ist. Es macht aber nach der negativen Seite hin, für das Nicht-Wirken-Können, Staats-, ja Standes-Zustände, kurz geschichtliche Situationen verantwortlich. Indem es ihm an einem Prinzip der Vermittelung zwischen Ideal und Leben gebricht, begiebt es sich selbst seiner

[1]) Es ist ungemein interessant, wie deutlich das durch die verschiedenen Redaktionen des Don Carlos wird. Für die Entwickelung des Freiheitsbegriffs sind sie ein ungemein wichtiges Dokument, viel wichtiger als die Briefe. Der durch Kant geläuterte Gedanke macht sich in fast jeder Änderung bemerkbar, und doch darf diese aus ästhetischen Gründen nicht die künstlerische Einheit und damit auch nicht den Gesamtwurf der ersten Konzeption stören. Aber wer zu prüfen versteht, ist gar wohl im Stande, herauszufinden, wie im Künstler selbst die Gedanken weiter reiften, als er sie eben im Gesamtwurf ausprägte. Das Werk als Ganzes bleibt für den Freiheitsbegriff, was es war: Übergangsepoche; aber jede Redaktion ist zugleich immanente Kritik.

Eigenwirksamkeit, und vertröstet sich in stolzer Resignation auf kommende Jahrhunderte, für die und auf die es doch nicht wirken kann, wenn es in dem seinigen nicht wirkt:

„Das Jahrhundert
Ist meinem Ideal nicht reif. Ich lebe
Ein Bürger derer, welche kommen werden."

Und doch, in abermaligem Widerspruch und in neuer Verkennung der Bedeutung der jeweiligen Lage für die Auswirkung der Idee wagt es, obschon aus edelstem Wollen, die ausschweifendsten „Abenteuer der Vernunft", wie es in der Sprache dessen heissen würde, dessen begriffliche Schulung der Dichter noch geniessen sollte. Die erste Abklärung ist mächtig fortgeschritten, aber noch ist sie nicht vollendet. Gegenüber den früheren Forderungen ist viel gewonnen, zu wenig aber doch mit Rücksicht auf das letzte Ziel. Noch ist der Dichter nicht in die Hallen jener Ideenschule eingetreten, die für ihn von der grössten Bedeutung werden sollte, er steht noch an ihrer Pforte. „Noch bist du nicht in derjenigen Stimmung, wo die demütigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens dir interessant werden können." So schreibt der Freund, der sich für seinen Teil mit der bescheidensten, nicht einmal ihm ganz gemässen und gerecht werdenden Rolle des philosophischen Briefwechsels begnügt hatte, und der ihn vor allem dem grossen Lehrer zuführen wollte, an dessen Ideen die noch halb in subjektivistischer Skepsis, halb in allzu phantasievoller Metaphysik befangenen Anschauungen des Dichters geläutert werden sollten. Der aber ahnt bereits, worauf der Freund hinauswill: „Ich müsste mich sehr irren, wenn das, was du von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntnis und demütigenden Grenzen des menschlichen Wissens fallen liessest, nicht eine entfernte Drohung mit dem Kant in sich fasst. Was gilts, den bringst du noch? Ich kenne den Wolf am Heulen." So antwortet Schiller seinem Freunde Körner. Und es ist bezeichnend: er giebt ihm objektiv recht, fühlt sich aber subjektiv noch nicht genugsam für Kant vorbereitet. „In der That glaube ich, dass du sehr recht hast, aber mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen."

Doch von sich selbst aus beginnt er mehr und mehr in dieses hineinzuwachsen. Kunst und geschichtliches Leben kreuzen sich wunderbar in seinem Interessenkreise. An der Geschichte — von

deren Philosophie aus er übrigens Kant selbst zum ersten Male begegnete, allerdings ohne sich in ihn ganz zu versenken — läutert sich sein Freiheitsbegriff. Die Freiheit des Geistes, die er zunächst in jenem Kunstwerk gefordert, das ihn unmittelbar und innig mit der Geschichte verband, zeigt ihm diese jetzt in der geläuterten Gestalt des protestantischen Freiheitsbegriffes. Ohne jemals seiner Abneigung gegen alles statutarische Kirchentum untreu zu werden, fasst er doch jetzt das tiefste Verständnis für das protestantische Prinzip in der vom Dogmatischen gereinigten Form und weiss es selbst von allen Dogmen in seinem Werte zu trennen.

Der grosse kritische Wendepunkt ist vorbereitet. Und demselben Freunde, dem er erklärt hatte, es „wolle mit ihm noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen," dem kann er bald eröffnen: „Ich ahne, dass Kant für mich kein so unübersteiglicher Berg ist, und ich werde mich gewiss noch genauer mit ihm einlassen."

* * *

Noch ehe seitdem ein Jahr verflossen, darf er seinem Freunde Körner mitteilen: „Ich treibe jetzt mit grossem Eifer Kantische Philosophie und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit dir darüber verplaudern könnte. Mein Entschluss ist unwiderruflich gefasst, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte." Damit sind wir aber über die blosse Wende schon hinaus; denn es heisst weiter: „Übrigens habe ich mir schon sehr vieles daraus genommen und in mein Eigentum verwandelt." Und das thut er mehr und mehr. Er geht ganz und gar in die Schule des grössten kritischen Denkers.

Freilich der Mann, dessen ganzes Wesen auf das Ideal der Freiheit gerichtet ist, er darf zwar den „verehrungswürdigsten Mann", den „vortrefflichen Lehrer" seines „lebhaftesten Dankes für das wohlthätige Licht", das er in seinem „Geiste angezündet habe", versichern, aber er macht sich nicht zum Sklaven der verba magistri. Das ist eines grossen Schülers unwürdig. Ja, es hiesse selbst die Würde eines grossen Lehrers, der für mehr, als für eine Schule lehrt, verletzen. Eine arme Seele, ein kleiner Geist mag ängstlich darüber wachen, dass seine Worte auch nachgesprochen werden, da er nur wenig Nachsprechenswertes zu sagen

hat und es wohl selber fühlt, er vermöge nur wenig Lehrwürdiges zu verkünden. Das mag er dann zu erhalten wünschen, und so mag er nach seiner Art kleine Schüler werben, deren Folgsamkeit er eifersüchtig hütet. Der grosse Geist vertraut der Macht der Wahrheit. Er findet ungeworbene Schüler und weiss, dass die freiesten seine besten sind;[1]) nur sie vermögen aus eigener Kraft die Wahrheit weiter zu fördern, und daran kann auch dem der Kraft eigener Wahrheit vertrauenden grossen Lehrer allein gelegen sein. Freiheit also bezeichnet allein das Verhältnis zwischen reichen Geistern und grossen Seelen, selbst wenn sie sich als Lehrer und Schüler gegenübertreten. Hier ist kein Werben, sondern ein sich-Finden das Bindeglied, hier ist kein Lehren und Lernen für die Schule, sondern für das lebendige Wirken, auf dass der Lernende selbst dereinst zum Lehrer werde. Nicht bloss „im Vortrage philosophischer Wahrheiten", sondern auch in ihrer Empfängnis herrscht Freiheit; auch hier herrscht jene Form persönlichen Verkehrs, die wir als „schöne Geselligkeit" noch werden genauer kennen lernen. Nur in diesem weiten und freien Sinne ist Schiller des grossen Kant grosser Schüler geworden. Darum konnte mit derselben Freiheit auch Schiller seinem edlen Schüler, dem Herzog von Holstein-Augustenburg später schreiben, es seien zwar „grösstenteils Kantische Grundsätze, auf denen seine Behauptungen ruhen"; aber von jeder Bindung an „eine besondere philosophische Schule" dürfe, ja solle er sich frei halten. „Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein."

Kants Einfluss spüren wir allenthalben, aber der Schüler hat ihn selbständig verarbeitet, und zwar als Künstler, der durch die Kunst zur Philosophie gelangt:

„Nur durch das Morgentor des Schönen
Drangst du in der Erkenntnis Land."

Diese am Ausgang der ersten philosophischen Epoche stehenden Worte sind programmatisch für die zweite und charakteristisch für die ganze philosophische Entwickelung Schillers.

Die Freiheit, die unser grösster Dramatiker in stets geläutertem Fortschritt verkündet, vermag er mit Hilfe des Weisen völlig begrifflich abzuklären. Er lernt seine eigene Kunst tiefer

[1]) Das glaube ich trotz der „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" sagen zu können, die viel leichter eine angemessene Deutung erfahren könnte, als sie zuweilen erfährt, und zwar selbst von solchen, die sonst für Kant das feinste Verständnis haben.

verstehen, indem er das „Tragische“ auf das „Erhabene“ orientiert. Dessen logischen Ort findet er in der allgemeingültigen überindividuellen Vernunftsbestimmung, und damit in dem übersinnlichen, dem sittlichen Wesen des Menschen. Das ganz im Anschluss an Kant, zugleich aber doch auch schon mit einer „weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen“. Jetzt hat er das Prinzip der Freiheit erfasst als „ein inneres Prinzip unserer autonomischen Vernunft“, als einen absoluten Wert der Vernunft. Der letzte Rest von vagem Subjektivismus und blossem Individualismus ist verschwunden. Das Individuum erkennt, dass es nichts sei, wenn es seinen Wert nicht von einem überindividuellen Prinzip empfängt. Es opfert sich als blosses Individuum der Idee des Prinzips und empfängt sich von ihm als wertvolles Individuum selbst zurück. Kants Prinzip der Autonomie hat der Dichter zu dem seinigen gemacht. Die Gesetzgebung durch Freiheit und aus Freiheit ist erreicht. Die Freiheit ist Gesetz geworden und hat die Willkühr, die gesetzlose Freiheit hinter sich gelassen. Das Individuum unterwirft sich dem Gesetze; ebendarum ist es frei: frei von Willkühr, weil es sein Gesetz anerkennt und sich ihm unterordnet, frei von Zwang, weil es selbst es ist, das sich unterordnet.

Wenn Schiller, wie wir gleich sehen werden, sich auch gegen manche, allerdings nur scheinbare und bloss in der Auffassung des Dichters rigoristische Konsequenzen ablehnend verhält, so hat er sich doch das Prinzip der Autonomie als der „Pflichtmässigkeit der Gesinnungen“, das „oberste Prinzip der Moral“, durchaus zu eigen gemacht. Damit hat er auch die schlaffen ethischen Theorien des landläufigen Eudämonismus abgewiesen. Diesen gegenüber fühlt er sich selbst als „Rigorist“: „Bis hierher glaube ich mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein.“

Hier findet der Dichter in der „menschlichen Person“ eine neue Wirklichkeit, das „Reich der Freiheit“ erschlossen. Gar bald macht sich jedoch der Unterschied von Kant geltend. Dieser ist letztlich in der Person des Dichters selbst angelegt und findet seinen Grund in einer poetischen Metaphysik. Natur und Freiheit treten aus dem kritischen Verhältnis mit einander in ein metaphysisches. Man darf wohl annehmen, dass die Centralidee der Kritik der Urteilskraft, die Idee des intellectus archetypus, dem Dichter dazu den ersten günstigen Anhaltspunkt gegeben habe. Frei und selbständig gestaltet sich ihm jedoch in dem Begriff der „bestim-

menden Vernunft", der zunächst an die Stelle von Kants „bestimmender Urteilskraft" tritt, die kritische Idealität, die Wertwirklichkeit zur metaphysischen Realität. Auf Grund solcher Hypostase wird nun weiter nicht bloss „die Naturnotwendigkeit durch die Notwendigkeit des sie bestimmenden teleologischen Grundes" „unterstützt", sondern das „Zusammentreffen" der „Forderungen" der Vernunft „mit der Notwendigkeit der Natur" wird auf metaphysischer Basis, indem die Vernunft von dem „Effekt der blossen Sinnenwelt einen transscendenten Gebrauch macht", „erklärt". Und die rein kritische Betrachtung wendet sich in eine kausal-metaphysische, sucht auf Grund innerlich-künstlerischer Nötigung ihren Halt in einer „Ursache, die über die Sinnenwelt hinausliegt".

Der Dichter thut das zunächst, um „die Objektivität des Schönen", die die „Kantische Kritik leugnet", behaupten zu können. Das ästhetische Bedürfnis vor allem führt zu der Wandlung der kritischen Grundlagen ins Metaphysische; und die neu gewonnene Metaphysik selbst bildet den Grund zu einer freien Fortbildung der kritischen Ethik und damit auch der Freiheitslehre. Wie die Metaphysik auf das „Zusammentreffen" von Vernunft und Natur, so ist die Ethik auf das Zusammenstimmen von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Pflicht und Neigung gerichtet. Weltanschauung und Lebensanschauung werden auf einander orientiert und gehen in dem Streben der versöhnenden Vereinheitlichung des Gegensätzlichen einander durchaus parallel. „Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigt ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äusserungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf die Unterdrückung des anderen zu gründen."

* * *

Im Prinzip der Autonomie schliesst sich der Dichter durchaus an Kant an. Aber auf Grund verselbständigter metaphysischer Grundanschauungen und zugleich auch infolge eines nicht belanglosen Missverständnisses der Kantischen Lehre scheint er sich in eigener Weiterbildung von Kant zu entfernen. Von der Metaphysik jetzt ganz abgesehen ist des Dichters Entfernung von Kant, sein Hinausgehen über seinen „vortrefflichen

Lehrer“ von grosser Bedeutung und besonderem Interesse. Der Dichter geht über Kant hinaus und giebt sich, wie er selbst einmal an diesen schreibt, den Schein und das Ansehen eines Gegners. Aber man hat Gegnerschaft und Hinausgehen über die Kantische Lehre gar wohl und schärfer zu unterscheiden, als der Dichter es selbst gethan. Er hat sich über Kants Lehre selbst getäuscht, und wäre er in dem Verhältnis zu ihr gestanden, in dem er zu stehen glaubte, so hätte er sich in der That nicht bloss das Ansehen eines Gegners gegeben, sondern wäre ein Gegner gewesen. In solcher Weise verschob sich ihm der subjektive mit dem objektiven Gesichtspunkte.

Er brachte nun eine — bei allem Misslingen in der Entgegensetzung und Polemik — gelungene und willkommene Ergänzung zur Kantischen Lehre, die sich auch mit dieser gar wohl verträgt. Die Verkennung der Verträglichkeit dieser Ergänzung, soweit es sich eben nur um eine solche handelt, bedeutet eine Verkennung der Kantischen Lehre selbst. Diese wäre aus sich selbst heraus, ohne des Dichters eigene metaphysische Wendung, die ihn allerdings erst dazu führte, der Ergänzung auf rein kritischer Basis fähig gewesen.

Die Autonomie in Kants Sinne ist zugleich das Prinzip des „reinen Willens“. So sehr der dichterische Philosoph sich von ihm angesprochen fühlte, so sehr er dem „unsterblichen Verfasser der Kritik“ den „Ruhm“ zuerkennt, gerade durch dieses sein Prinzip „die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben“, so wenig kann sich doch der harmoniebegehrende philosophische Dichter mit den durchaus notwendigen Konsequenzen zufrieden geben. Dem grössten kritischen Denker kam es auf scharfe, logisch-begriffliche Unterscheidung an. Der Dichter suchte reale Vereinheitlichung und Verbindung. Indem er nun die logische Unterscheidung der Kritik selbst als realen Gegensatz auffasst und für seinen Teil die Gegensätzlichkeit zu überwinden strebt, gelangt er auf der einen Seite in einen unvermeidlichen Widerspruch nicht bloss mit Kant, sondern auch mit sich selbst und erzielt doch auf der anderen Seite eine glückliche und wertvolle Weiterbildung der kritischen Lehre.

Kant hatte, um ein Prinzip des sittlichen Handelns zu gewinnen, dieses aufs strengste von den aussersittlichen Bestimmungen der Glückseligkeitsrücksichten unterscheiden müssen. Damit gewann er sowohl ein logisch wertvolles Kriterium der Beurteilung,

wie die Formel für das Freiheitsprinzip im Sinne der Autonomie. Durch sie wurde der logische Gegensatz zu aller aussersittlichen Bestimmung auf vollkommen klaren Ausdruck gebracht. Alles materiale Glückseligkeitsstreben war für die freie Selbstbestimmung als unzulänglich erwiesen, die Pflicht war von der Neigung aufs schärfste logisch geschieden. Aber die Bedeutung dieser logischen Scheidung verkennt der Dichter. Es übersieht die Art des Gegensatzes. Die Scheidung verletzt den auf Einheit dringenden poetischen Genius, denn sie scheint ihm die Einheit des Menschen selbst aufzuheben, ja sogar dessen Freiheit zu gefährden. Dieser Schein entsteht ihm daraus, dass er das, was Kant als aussersittlich erwiesen, als unsittlich gekennzeichnet wähnt. Der Dichter, der in seiner Kunst über das Heer der menschlichen Neigungen und Leidenschaften gebietet, der unter ihnen das Edle vom Gemeinen mit Götterblick herauszufinden weiss, der überhaupt inne ist, dass auch Neigung und Leidenschaft edel sein können, der muss natürlich, so wie er die Kantische Lehre auffasst, erklären: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer solchen Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt." Dieser vermeintlichen Härte gegenüber, die dem Künstler zugleich als eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst gilt, fordert er: „Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt sein, und die Übereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlässlich fordert das Auge Schönheit. Da diese beiden Forderungen an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung ergehen, so muss durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt sein. Diejenige Gemütsverfassung, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als blosser Erscheinung am vorteilhaftesten ist. Mit anderen Worten: seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren." Der Idee der Freiheit soll also „die Freiheit in der Erscheinung" auch im sittlichen Leben entsprechen. Die sittliche Autonomie soll als ästhetische „Heautonomie",[1]) die der Ausdruck des Schönen ist,

[1]) Kein Begriff ist für Schillers Auffassung und Umdeutung Kantischer Lehren vielleicht so charakteristisch, wie der der Heautonomie.

in die Erscheinung treten. Die Sittlichkeit soll die Sinnlichkeit nicht „niederwerfen", wie Kant das nach des Dichters Meinung gefordert haben soll, sondern sie soll diese „versöhnen". Die Pflicht soll selbst zur Neigung, die Sittlichkeit soll zum Instinkt, zum natürlichen Bedürfnis werden. Nur die vollkommene Übereinstimmung beider Prinzipien, ja ihre Einheit bezeichnet „das vollkommene Siegel der Menschheit und dasjenige was man unter einer schönen Seele versteht". Das ist Schillers Ideal der „moralischen Freiheit" in seiner Übereinstimmung, wie in seinem Gegensatze zu Kant. Beide Seiten dieses Ideals hat Kant selbst sehr deutlich unterschieden: „Herr Professor Schiller missbilligt in seiner mit Meisterhand geschriebenen Abhandlung (Thalia 1793, 3. Stück) über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserische Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht den Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles

An keinem anderen wird wenigstens die Verschiebung der rein kritischen Betrachtung in so prägnanter und konzentrierter Form klar, wie an ihm. Bei Kant drückt er die transscendentale Gesetzgebung der Urteilskraft lediglich für sich selbst, nicht wie die Kategorie die des Verstandes für Gegenstände aus. Er ist wohl der immanenteste Begriff des ganzen kritischen Geschäftes unseres Philosophen. Darum ist es um so merkwürdiger, dass Schiller in der Freiheit der Erscheinung, die ihm mit der Heautonomie doch zusammenfällt, und in der das Freiheitsprinzip selbst die ganze ästhetische Anschauungsweise beherrscht, meint gerade die objektive Basierung des Schönen, „die die Kantische Kritik leugnet," geben zu können. Die Umbiegung des Transscendentalen ins Transscendente wird bei Schiller also gerade an diesem Begriff ungemein deutlich, den er übrigens von Kant selbst entlehnt und nicht, wie man in einem ganz bezeichnenden Verständnis für Schillers Ideen und deren historischen Zusammenhang gemeint, durch souverän-willkürliche Behandlung der griechischen Sprache gebildet hat.

Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr, wie alles, was Natur und Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten." . . .

„Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben."

Ich habe diese Stelle fast vollständig hierhergesetzt, nicht bloss weil sie in ihrer Konzentration das Verhältnis von Kant und Schiller am schärften zu beleuchten vermag, sondern auch weil unser spezielles Problem, Schillers Freiheitsidee, von hier aus ihre gerechte Würdigung erfahren kann.

Der Vorwurf der „Rigidität", den Schiller gegen Kant erhoben, und der sich seit des Dichters Ausführungen mit der Vorstellung der Kantischen Moral, wie es scheint, unausrottbar verbunden hat, beruht auf einem Missverständnis.[1]) Denn sie bringt Pflicht und Neigung, Tugend und „Grazie" nicht in das Verhältnis realen gegenseitigen Ausschlusses und unversöhnlichen Gegen-

[1]) Bekanntlich hat diesem der Dichter den klassischsten Ausdruck gegeben in dem „Gewissensskrupel":

„Gerne dient ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin."

und in dessen „Entscheidung":

„Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut."

satzes. Sie kann nur aus logischen Gründen nicht ihre prinzipielle Verquickung gestatten, „wenn noch von Pflicht allein die Rede ist“. Die Neigung darf nicht in die Bestimmung des Prinzips mit aufgenommen werden, da dieses volles Bewusstsein der Pflicht erheischt, das im natürlichen Bedürfnis der „schönen Seele“ untergehen müsste. Diese soll ein sittliches Ideal sein, aber sie wäre ein Ideal, das aus der Sittlichkeit, weil aus der unbedingten Nötigung des Sittengesetzes, herausführt. Es enthält also einen Widerspruch in sich selbst, ganz davon abgesehen, dass wir bei dem Wandel und Wechsel der Neigungen niemals eine Gewähr a priori für ihr Zusammenstimmen mit dem wandel- und wechsellosen Prinzip der Autonomie haben könnten.

Die vom Dichter geforderte Einheit beider Prinzipien darf der kritische Denker darum nicht zugeben. Aber die Tugend „verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien“. Also nicht Einheit, aber doch Synthese ermöglicht die Kritik. Ja „das fröhliche Herz“ ist sogar die Gewähr der „Echtheit tugendhafter Gesinnung“.

In dem Gegensatz, in dem sich der Dichter zu Kant zu befinden wähnt, befindet er sich in Wahrheit nicht. Für diesen sind Tugend und Neigung ebenso wenig Faktoren gegenseitiger Ausschliessung, wie für ihn. Aber er steht zu Kant in einem anderen Gegensatz, den er selbst nicht durchschaut. Die Art der Verbindung, die beide zwischen sittlicher und sinnlicher Bestimmung statuieren, ist es, was sie trennt. Der Dichter fordert ein Ideal analytischer Vereinheitlichung. Der „unsterbliche Verfasser der Kritik“ ist sich der logischen Unvollziehbarkeit eines solchen Ideals bewusst, aber erkennt die Möglichkeit der synthetischen Beziehung beider Bestimmungsstücke an.

* * *

Wir haben zwecks prinzipieller Klärung das Verhältnis Kants und Schillers zu einander erwogen, ihre Übereinstimmung und ihre Differenz betrachtet und innerhalb dieser die vom Dichter nur gewähnte von der wirklichen, die er nicht scharf genug erkannt, unterschieden. Dabei mussten wir uns gegen den Dichter auf die Seite des Philosophen stellen. Wir haben dabei aber noch nicht die positive Bedeutung seines Hinausgehens über Kant gewürdigt, die uns nun nötigen wird, uns gegen den Philosophen auf die Seite des Dichters zu stellen.

Durch seinen Begriff der „Freiheit in der Erscheinung“ hat er in praktischer Hinsicht in der That eine neue Wertwirklichkeit erschlossen. Er mag immerhin den Fehler begangen haben, durch die Beziehung „von verschiedenen Instanzen der Beurteilung“ auf „eine und dieselbe Ursache“ in metaphysischer Bedeutung, auch eine Idealeinheit gefordert zu haben, so liegt doch gerade darin sein Verdienst, dass er überhaupt die „verschiedenen Instanzen der Beurteilung“ einmal hervorkehrte, und sie, um das thun zu können, klar und deutlich von einander unterschied. Dass er die Unterscheidung in seinem Ideal der schönen Seele implizite wieder aufhob, das lehnen wir nicht bloss des logischen Widerspruchs, sondern gerade auch deswegen ab, weil es sehr wertvoll ist, dass er sie vollzog. Das ist seine eigenste über Kant hinausweisende Leistung, die er trotz jenes widerspruchsvollen Ideals selbst aufs schönste fruchtbar gemacht hat.

Es ist oft genug behauptet worden, das Kantische Moralprinzip sei einseitig. Wenn man die Ethik als die Lehre von der wert- und zweckvollen Lebensgestaltung ansehe und ihr nun ein Prinzip, wie das Kantische, zu geben versuche, so könne man gerade ganz eminenten Lebenswerten und Lebenszwecken nicht gerecht werden. Und um diese Behauptung zu bekräftigen und sie gleichsam ad oculos zu demonstrieren, fragt man, nicht ohne einen Anflug von Spott, aber doch etwas ahnungslos, wie denn Kants leere Formel des kategorischen Imperativs den Wert auch nur einer einzigen grossen Persönlichkeit und ihrer Leistung (etwa Goethes, damit ich selbst das schlagendste Beispiel wähle) ausmessen könne.

So wenig solche Einwendungen Kant zu treffen vermögen — dass Schiller so nicht argumentiert hat, sei ausdrücklich bemerkt! — so liegt dem Gedanken doch eine Berechtigung zu Grunde. Gewiss lässt sich etwa Goethes Wert an der Formel des kategorischen Imperativs nicht ausmessen. Nur ist zu bedenken, dass das auch gar nicht Zweck und Aufgabe dieser Formel ist. Kant suchte ein Prinzip des sittlichen Handelns und fand es in der Autonomie, deren Formel der kategorische Imperativ darstellt. Er sollte einen allgemeingültigen Zweck umschreiben.

Nun sind im Begriff der normativen Allgemeingültigkeit aber zwei Seiten zu unterscheiden: erstens die Allgemeingültigkeit bloss im Sinne der allgemeinen Anerkennungsnotwendigkeit und zweitens die Allgemeingültigkeit im Sinne sowohl der allgemeinen Aner-

kennungsnotwendigkeit, wie auch in dem der allgemeinen Realisierungsnotwendigkeit. Allgemeingültig im ersten Sinne sind die Fallgesetze ebenso wie der Faust, insofern beide den Rechtsanspruch auf allgemeine Anerkennung haben. Aber gerade diese Beispiele zeigen, dass hier die allgemeine Realisierungsnotwendigkeit nicht nur nicht eingeschlossen, sondern geradezu begrifflich ausgeschlossen ist. Gerade Goethes Faust noch einmal zu schreiben, wäre ebenso ungereimt wie gerade Galileis Gesetze noch einmal aufzustellen.[1]) Der Wert beider besteht ja nicht zuletzt darin, dass sie nicht noch einmal geleistet zu werden brauchen und geleistet werden können. Wohl wäre es denkbar, dass aus demselben Stoffe ein anderer Künstler ein neues Kunstwerk schüfe, oder auch dass ein anderer Forscher auf dem Wege anderer, bisher unbekannter Ableitung zu demselben mathematisch-mechanischen Resultate gelangte. Beides wären aber doch wieder neue Leistungen, deren Wert auch in ihrer Einmaligkeit zum Ausdruck gelangte. Die blosse Wiederholung aber wäre keine Leistung, sondern wertlose Kopie.

Im Gegensatz zu solchen Einmaligkeitswerten hat gerade der kategorische Imperativ etwas auszudrücken, das immer und überall, von jedem geleistet, also nicht bloss allgemein anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, das also auch muss wiederholt werden können. Daher musste er sich alles Inhalts begeben, formal sein und bleiben. Ebendarum kann und darf er in dem Gesamtgebiete des Wertes nur eine Sphäre bezeichnen. Inbezug auf den Begriff des Wertes oder Zweckes überhaupt ist er partikular, in Bezug auf die Individuen ist er in der Forderung sowohl seiner Anerkennung wie seiner Realisierung generell. Da er aber nur eine partikulare Wertsphäre umschreibt, hebt er sich von jener anderen ab, für die sich auf Grund logischer Disjunktion ergiebt, dass auch sie als Wertsphäre partikular, als

---

[1]) Es ist sehr genau darauf zu achten, dass ich, wie von der Allgemeingültigkeit überhaupt, so auch von der allgemeinen Realisierungsnotwendigkeit immer nur im normativen Sinne rede. Denn sonst könnte man ja sagen: die Fallgesetze drücken selbst eine allgemeine Realisierungsnotwendigkeit aus, was ganz richtig wäre. Nur ist das eine kausale Realisierungsnotwendigkeit, aber keine normative, von der allein ich hier rede. Dies nur zur Vermeidung von Missverständnissen. Ausführlicher auf diese Fragen einzugehen ist hier nicht der Ort. Das sei einer späteren Gelegenheit vorbehalten.

Wertforderung für die Anerkennung generell, für die Realisierung singulär sein muss.

Es ist nun keine Frage, dass Kant, so richtig er das Prinzip der Ethik bestimmt hatte, und so wenig ihn alle Einwendungen dagegen treffen konnten, doch der ausserethischen Wertsphäre zu wenig Beachtung geschenkt hatte. Und indem er die rein ethische Betrachtungsweise allein kultivierte, machte er sie auf Kosten der anderen geltend. Daraus entstand der Schein ihrer „Verabsolutierung", wie man gesagt hat; und darauf gründeten sich auch die rechtmässigen Bedenken gegen sein Verfahren.

Schillers Verdienst ist es, ihm gegenüber die „verschiedenen Instanzen der Beurteilung eines und desselben Objektes" betont zu haben, wenn er sie auch, wie bereits bemerkt, selbst wieder mit einander verquickte und sich noch nicht zu vollkommener Klarheit durchrang. Aber er dringt doch der „einseitigen moralischen Schätzung" gegenüber auf die „vollständige anthropologische [1]) Schätzung".

Sein Widerspruch gegen Kant beruht auf der ganz anderen Stellung, die der Dichter von vornherein dem Glückseligkeitsproblem gegenüber innehatte. Hier griff er gerade den Punkt auf, den Kant in seiner im Prinzip durchaus richtigen, aber im Verhältnis zu den übrigen Werten doch einseitigen ethischen Fragestellung völlig übergangen hatte. Der Dichter erst drängte auf eine Unterscheidung innerhalb des Glückseligkeitsproblems selbst hin, durch die er über Kant hinausging, wie er bei der Unterscheidung des Glückseligkeitsproblems vom rein ethischen hinter Kant zurückgeblieben war. Der Philosoph unterschied klar und deutlich die sittliche Bestimmung von der Neigung, aber er achtete nicht auf deren Modifikationen selbst. Der Dichter merkte im Gegenteil fein und sorgfältig auf diese, aber er übersah ihren prinzipiellen logischen Unterschied von der sittlichen Bestimmung.

Was er in der Kunst längst behandelt, das klärte ihm die begriffliche Reflexion weiter ab. Und wie er zunächst auf die verschiedenen Instanzen der Beurteilung hingewiesen, so wies er auch auf die verschiedenen Modifikationen des Glückseligkeitsbegriffs hin, wies er darauf hin, dass es ein Unterschied sei, wo-

[1]) Dass dieses Wort lediglich die Universalität der Beurteilung ausdrückt und mit der modernen anthropologischen Schätzung im Sinne der Biologie und Soziologie nichts zu thun hat, bedarf kaum der Erwähnung.

rin einer gerade seine Glückseligkeit setze, und dass die Verschiedenheit des Glückseligkeitsstrebens selbst verschiedene Instanzen der Beurteilung erheische. Nach diesem Gesichtspunkte hatte ja einst schon Aristoteles die Skala der menschlichen Wertbeurteilung gegliedert, und auf demselben Gesichtspunkte beruhte es, dass der Dichter das autonomische Freiheitsprinzip der Pflicht in so engen Zusammenhang mit der Neigung zu bringen vermochte. Leider freilich, wie bemerkt, in einen analytischen. Für den synthetischen fehlte ihm das Prinzip der Synthesis, das Kant besass, ohne von ihm einen ergiebigeren Gebrauch zu machen und ohne dadurch seine „Einseitigkeit" zu überwinden, während der Dichter diese Einseitigkeit glücklich überwand, ohne das richtige prinzipielle Verhältnis zur Klarheit zu bringen.

Die Unterscheidung aber, die er vollzog, befähigte ihn zu einer fruchtbaren begrifflichen Weiterbildung kritischer Gedankenrichtung. Dass „Lust und Liebe die Fittiche zu grossen Thaten" seien — dies Wort hätte er nun auch zu dem seinigen machen können, und er durfte es um so mehr, als er der Neigung und der Liebe durch ihre Beziehung auf objektive Zwecke selbst einen objektiven Gehalt zu geben vermochte. Das alles hatte Kant inbezug auf den rein sittlichen Zweck auch gethan, und ebendarum schon konnte ihn der Vorwurf der „Rigidität" nicht treffen. Schiller that es aber auch inbezug auf an sich aussersittliche und in sich doch objektive Zwecke. Darin liegt die Grösse und Bedeutung seines Hinausgehens über Kant, dass er — trotz der unrechtmässigen Vereinheitlichung von sittlichem und aussersittlichem Zwecke — das Reich der Freiheit erweiterte.

Durch diese Erweiterung, dadurch, dass er in der Freiheit der Erscheinung selbst einen Wert entdeckte, den er als Anmut der Würde beizugesellen suchte, erschloss er in Wahrheit eine neue Wertsphäre, die, bei aller logischen Unzulänglichkeit, doch von der grössten Bedeutung ist. Denn sie stellt eine neue Aufgabe, auf deren Erfüllung der Mensch hinzuleiten, zu „erziehen" ist, und durch die das Problem der Freiheit selbst in ein neues Licht gerückt werden sollte, „weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert". Darum heisst jene Erziehung auf die neuen an sich aussersittlichen, aber doch dem sittlichen Zwecke selbst dienenden Werte „ästhetische Erziehung", weil sie die „Freiheit in der Erscheinung" darstellen und auswirken soll, um von ihr zur sittlichen, intelligiblen Freiheit, die

„nie erscheint“, hinzuführen und deren ideale Bestimmung wirklich zu machen.

* * *

Diese Realisierung aber ist nur möglich in einer zu ihrem Zwecke verbundenen Gemeinschaft, — „in dem Staate“. Freilich nicht im „Notstaate“, nicht im „Naturstaate“, in den die Natur, „der Zwang der Bedürfnisse“ den Menschen „hineingeworfen, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte“. „Denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Weise rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volkes, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuwandeln.“

Bis hierher dürfte in der Gegenüberstellung von „Naturstaat“ und „Staat der Freiheit“ der Einfluss der Kantischen Unterscheidung von „Naturstaat“ und „ethischer Gemeinschaft“ zu statuieren sein, sowie der Begriff des menschlichen „Endzwecks, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt“, geradezu das Gepräge Kantischer Terminologie trägt. Die Art und Weise, wie der Dichter das Bild von jener Umformung entwirft, weist indes auf den grossen Schüler Kants hin, der dessen Lehre so weiterbilden sollte, dass wir erst heute ihre Segnungen, wahrhaft fruchtbar gemacht, zu empfangen im Stande sind, auf Fichte. Ja selbst den Einfluss der dialektischen Methode seiner Gedankenführung, deren „äusserst zugespitzte Apices“ Kant bald energisch abwehren sollte, und von der Fichte trotzdem stolz erklärte, er rechne sich dieses „Verdienst der Darstellung“ sehr hoch an, „und werde nie ablassen, da, wo es die Sache erlaubt, Fleiss auf sie zu wenden“, — selbst den Einfluss dieser Methode können wir in der bedeutsamsten Vertiefung seiner philosophischen Ideen wahrnehmen. Und wir wären dazu im Stande, selbst wenn er sich nicht ausdrücklich „auf seinen Freund Fichte beziehen“ würde.

Dessen Einfluss erstreckt sich auf nicht mehr und nicht weniger als auf Schillers vollständig ausgeführten Entwurf einer Umformung des „Naturstaates in einen sittlichen“, über die Kant sich im grossen und ganzen doch nur andeutend ausgesprochen hatte.

Der „Naturstaat“ (wie jeder politische Körper heissen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet) widerspricht nun zwar dem moralischen Menschen, dem die blosse Gesetzmässigkeit zum Gesetz dienen soll; aber er ist doch die Existenzbedingung für den „physischen“. Dieser aber ist zunächst „wirklich, und der sittliche nur problematisch“.

„Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muss, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloss mögliches (wenngleich moralisch notwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zuviel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingungen zu seiner Menschheit sind.“

Um die ideelle Menschheit auszuwirken, darf also die physische nicht verloren gehen. Ihre Existenz ist die reale Bedingung für die Auswirkung ihrer idealen Bestimmung. „Das grosse Bedenken also ist, dass die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, dass um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so lässt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats muss gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwungs auszutauschen. Man muss also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze suchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.“

Wie anders ist hier das Problem von Staat, Gesellschaft und Geschichte angesehen, als auf jenem Standpunkte, wo das Individuum nicht sich der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft sich opfern wollte; oder auch noch da, wo es sich, weil es seine Zeit seinem Ideal nicht reif wähnte, auf sich selbst zurückzog! Jetzt ist endlich erkannt, dass es selbst eine Aufgabe ist, dahin zu wirken, dass nicht etwa sich die Idee dem Joch der Zeit beuge, sondern dass die Zeit der Idee zureife, dass das „Jahrhundert“ für ein Ideal „erzogen“ werde, und dass auch „eine

Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert“ in Angriff genommen werden soll.

Nur fragt es sich weiter: was ist die Stütze dafür? Sie liegt nicht im physischen Menschen, denn er bedarf ja dieser Stütze, um zum sittlichen erzogen zu werden; noch liegt sie im sittlichen Menschen, denn der ist ja die Aufgabe, für die der physische Mensch vermittels jener „Stütze“ erst erzogen werden soll. Sie muss in einem „dritten Charakter“ liegen, „der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft blosser Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Übergang bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner Entwickelung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfande der unsichtbaren Sittlichkeit diente“.

Von hier aus gelangt Schiller zu der „vollständigen anthropologischen Schätzung“, deren Methode kurz folgendermassen bezeichnet ist. Mit Fichte hält er fest: „Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen Abwechselungen übereinzustimmen die grosse Aufgabe seines Daseins ist.“ [1]) Seine Repräsentation findet er im Staate. Dieser aber soll nicht bloss den objektiven reinen Gattungsmenschen, sondern auch den subjektiven und spezifischen „in den Individuen ehren und, indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern“. Die Bewahrung des Individuellen, auf die Kant in der That kein besonderes Augenmerk gerichtet, ist somit die Aufgabe jener universalen Schätzung, die „der politische und pädagogische Künstler“ zu lösen hat. Damit ist der über Kant hinausführende Gesichtspunkt aufs klarste gekennzeichnet. Der „Wert des Individuellen“, um mit Goethe zu reden, tritt hier ans Licht. Aber auch dieser Wert darf nicht in der Luft schweben. Die „subjektive Mensch-

[1]) Hier beruft sich der Dichter ausdrücklich auf Fichte: „Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von meinem Freunde Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.“ — Zur Begründung seiner metaphysischen Anschauungen zieht der Dichter auch die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre heran. Doch liegt es nicht im Bereiche meiner Abhandlung, darauf näher einzugehen, zumal diese lediglich theoretischen Erwägungen ja an anderer Stelle in diesem Hefte von Schmid behandelt werden.

heit“ bedarf selbst einer „objektiven“ Basierung ihres Wertes, die in ihrer „objektiven Veredlung“ zum Ausdruck kommt. Im Staate hat sich der Einzelne einerseits von aller „willkührlichen Wildheit“, andererseits aus aller „Barbarei“ zur „Bildung“ und „Kultur“ durchzuarbeiten. Dazu muss er seine subjektiven „Gefühle“ mit objektiven „Grundsätzen“ zur Übereinstimmung zu bringen suchen. Jene dürfen nicht über diese „herrschen“; diese dürfen nicht jene „zerstören“. Der Mensch ist nicht als „Bruchstück“ auszubilden, die „Totalität des Charakters“ ist so zu entfalten, dass die subjektiven natürlichen Anlagen zu Energien auf objektive Ziele werden, die dem Einzelnen die allgemeine gesellschaftliche Organisation, „das organische Leben“ in ihr anzuweisen hat. Dafür hat diese aber „den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen zu machen“.

Das formal begrifflich unzulängliche Ideal der „schönen Seele“ erhält dadurch gleichsam eine immanente Korrektur, die es inhaltlich durch schärfere Unterscheidung der vormals in ihm bereits ausgedrückten Bestimmungsstücke annehmbarer macht. Dem sittlichen Ideale werden in den Werten der „Bildung“ und „Kultur“ Inhalte gesetzt, ohne dass es, wie der Begriff der schönen Seele es eigentlich verlangte, selbst verinhaltlicht zu werden braucht. Denn auch das in der „Totalität des Charakters“ gewiesene Ideal wird ja nicht mehr als ein ethisches angesehen, vielmehr wird es gerade der „einseitigen moralischen Schätzung“ gegenübergestellt.

Zu jenen Werten nun gehört, um die universale Bestimmung des Menschen wirklich zu machen, in erster Linie der Wert der Wahrheit. Um ihrer Idee aber auf uns Einfluss zu verschaffen bedarf es nicht bloss der Erkenntnis überhaupt. Die Vernunft hat Wahngebilde, Sinnentrug und Fanatismus zerstört und doch sind „wir noch immer Barbaren“ und nicht im Besitze der wahren Freiheit, zu der uns die Wahrheit führen soll. Dazu gehört von uns selbst Wahrheitsmut. „Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: sapere aude. Erkühne dich, weise zu sein.“

So soll „die theoretische Kultur die praktische herbeiführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein“. Das ist ein „Cirkel“, aber ein notwendiger. Ihn kann weder der Einzelne, noch der Staat auflösen. Das vermag allein ein ganz besonderes Werkzeug. „Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst“ . . .

„mit ihren unsterblichen Mustern“. Für die Erziehung zur Freiheit haben sich so „Kunst und Wissenschaft“ zu verbinden, um das Zeitlose, das Ewige „in die unendliche Zeit zu werfen“. Die Kunst, die jenen Cirkel auflösen soll, ist unabhängig von allem Historischen. An kein Zeitalter und keinen Geschmack gebunden soll sie vielmehr Zeitalter und Geschmack an sich binden durch den „reinen Vernunftbegriff der Schönheit“. Er vermag den Menschen „von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen“, indem er ihn von der Natur zur Freiheit, vom Zeitlichen ins Ewige unmittelbar und ursprünglich erhebt. Dadurch verbindet das Schöne beide Seiten des menschlichen Wesens, die „sinnliche“ und die „intelligible“ mit einander und erzeugt so Einheit in der Totalität seines Charakters.

Auf diesem Wege hat Schiller nun das Reich der Freiheit erweitert und die objektiven Werte aufgewiesen, auf denen die verschiedenen Instanzen der Beurteilung gegründet sind, und die dem Individuellen seine Bewahrung garantieren. Denn auf sie kann und darf der Einzelne seine ganze Liebe und Neigung richten; ja er soll das. Und so wird er in seiner ganz bestimmten Besonderheit zur Geltung gelangen können, indem er gerade seine Individualität auf überindividuelle objektive Zwecke richtet. Das wird noch deutlicher, sobald nicht bloss das „Dass“, sondern auch das „Wie“ dieser Wirksamkeit in Frage kommt.

Die Kunst liefert nämlich durch Erzeugung des einheitlichen Ganzen des Charakters auch die vorhin geforderte „Stütze“. Während wissenschaftliches und sittliches Ideal sich allein an den vernünftigen Menschen wenden, wendet sich das Schöne auch an den sinnlichen. Sie versetzt den Menschen, indem sie seine beiderlei Kräfte ins Spiel bringt, in einen Zustand, in dem er sich zu seiner Bestimmung erheben kann, giebt ihm „die Freiheit, zu sein, was er sein soll“ und „den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen“. „Wahrheit und Pflicht“ freilich müssen allein für sich und um ihretwillen wirken und Einfluss haben. „Aber dass sie dieses überhaupt können — dass es überhaupt nur eine reine Form für den sinnlichen Menschen gebe, dies . . . muss durch die ästhetische Stimmung des Gemüts erst möglich gemacht werden“. Denn nur deren Gegenstand, das Schöne, hat Beziehung auf den sinnlichen Menschen. Aus dem „physischen Zustand“ zum „ästhetischen“, „von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht“ — das ist der Weg, den er zu gehen hat.

Hat das Schöne seine Mission erst am Individuum erfüllt, so hat es auch schon die Gesellschaft gewonnen. Liebt der Einzelne erst das Schöne, so will er es auch verbreiten und als „Freiheit in der Erscheinung“ selber wirken. Aber er kann die eigene Freiheit nur darstellen, wenn er auch die der anderen schont und fördert. Dazu muss er sich zu „fremder Vorstellungsart erweitern können“, muss er „fremde Natur treu und wahr in sich aufnehmen, fremde Situationen sich aneignen, fremde Gefühle zu den seinigen machen können“ durch „Regsamkeit“ seines eigenen Gefühls. Diese Kunst des Individualisierens und zugleich der Schonung fremder Individualität, ist rein ästhetischen Ursprungs. Sie ist das wahre Wesen des „guten Tones“ und der „Schönheit des Umgangs“, begründet edle „Geselligkeit“ und formt so zunächst den Naturstaat in einen ästhetischen um, in dem sich der „gesellige Charakter“ erzeugt. Das Prinzip des guten Tones schliesst zwei Gesetze in sich. „Das erste Gesetz des guten Tones ist: schone fremde Freiheit; das zweite: zeige selbst Freiheit.“ Und da in ihm das Grundgesetz des ästhetischen Staates gegeben ist, so ist „Freiheit zu geben durch Freiheit, das Grundgesetz dieses Reichs.“

In ihm aber gewinnt eine besondere Gestalt der Gemeinschaft eine besondere Bedeutung: „Die schönere Notwendigkeit, die die Geschlechter zusammenkettet, der Herzen Anteil, der das Bedürfnis bewahren hilft, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft“, die Familie, jene fundamentalste und zarteste Form des Gesellschaftslebens erhält hier ihre rechtmässige Stelle und sichert dem Individuellsten des menschlichen Seins seinen überindividuellen Wert. Die persönlichste Liebe erhält hier überpersönliche Weihe und Heiligung.

Und das Recht, das dem Individuellen in dieser Gemeinschaft wird, das widerfährt ihm auch in dem allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhange. Die dem Einzelnen aus diesem erwachsenden Aufgaben kann er am besten lösen, wenn er sie mit Lust und Liebe ergreift. Darum soll er sich auch nach Möglichkeit denen zuwenden, zu denen ihn persönliche Neigung drängt. Denn diese wirkt sich allein da aus, wo auch eigene Anlage zur Wirksamkeit gelangt, wo seine wertvollen individuellen Kräfte in freies Spiel gesetzt werden. Dann also wird der Einzelne gerade durch seine Individualität am besten der Gesamtheit dienen. Und für diesen Dienst hat er ja seine objektiven Richtpunkte in jenen objektiven

Ideen, die die Universalität der Freiheit bezeichnen, von denen aus der überindividuelle Wert in das individuelle, wie gemeinschaftliche Leben einströmt.

So giebt das Schöne zunächst individuelle Freiheit. Diese führt unmittelbar zur geselligen. Da diese nun den Naturstaat, den Staat der Not, zum Staat der Freiheit im ästhetischen Sinne umformt, so kann sich auf diesem als seiner realen Stütze der sittliche mit der Idee der sittlichen Freiheit aufbauen. Was Kant von diesem gefordert hatte, dass in ihm eines jeden Freiheit mit der aller übrigen müsse zusammen bestehen können, — für die Erfüllung dieser Forderung hat Schiller die reale Bedingung im ästhetischen Staate aufzuweisen versucht. So hat er genau denselben Weg, den er im dialektischen Teile seiner Untersuchung bei der Frage nach der logischen Dependenz gegangen ist, nun umgekehrt, zurückgelegt, wo es sich ihm um die reale Dependenz handelte Die sittliche Freiheit, die der Ausgangspunkt seiner Untersuchung war, ist nun auch deren Zielpunkt geblieben. Für die logische Reflexion das Prius ist sie für die Realisierung das Posterius, zu dem „die ästhetische Erziehung“ führt.

* * *

Wenn je ein Mensch als künstlerischer Erzieher auch „pädagogischer Künstler“ war, und die Menschheit durch die Freiheit der Kunst auch dem Ideal der sittlichen Freiheit näher gebracht hat, dann ist es unser Schiller gewesen. Das in der begrifflichen Arbeit, auch in der über die Kunst aufgegangene Licht verbreitet nun seinen Glanz der Ideen auf diese Kunst selbst, aber so, dass sie ihren verklärenden Schein auf die philosophische Reflexion selbst zurückwirft. Seine Kunst weist dem Individuum den Weg zu sich selbst, zur autonomen Innerlichkeit, weist es darauf hin, dass der „schönste Sieg“, den es im Kampfe des Lebens erringen kann, die Selbstbestimmung, Selbstbezwingung und Selbstbeherrschung ist und lässt es für den Schicksalsweg des Lebens in der eigenen Brust auch des Schicksals Sterne suchen. Die Familie, das intimste und innerlichste Band der schönen Gesellschaft, empfängt aus seiner Kunst eine Würdigung, die ewig im Gemüte der Deutschen als Gemeingut fortleben wird. Und zu welchen reinen, klaren Höhen hat sich seine Kunst nicht aus jenen stürmischen Anfängen emporgearbeitet in der Auffassung

von dem grossen Zusammenhange, in den der Einzelne zur Verwirklichung seiner Bestimmung gestellt ist, von „dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft"! Das unbestimmte Weltbürgertum weicht dem nationalen Gedanken. Denn „elend ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre". Und als ihr Glied hat der Mann, „an's Vaterland, an's teure" sich anschliessend, einzustehen für alles, was es an Wert birgt:

„Wir stehn für unser Land,
Wir stehn für unsre Weiber, unsre Kinder."

Erst wenn die Nation sich in ihrer Bedeutung ergriffen hat, erst dann können die Nationen, sich selbst als Individuen wahrend, eine abgeklärte geistige Weltbürgerschaft im ganzen darstellen. Autonome Person, Familie, Vaterland sind notwendige und unaufgebbare, überhistorische und allgemeingültige Etappen der Menschheit geworden. Ihr Recht ist entdeckt und ihr Wert ist gegründet in des Ideales Reich, von dem alles Leben allein seinen Wert empfangen kann, und auf das es sich beziehen muss, damit es Wert habe. Denn „das Leben ist der Güter höchstes nicht". Ja, es ist als blosses Dasein, als „enges, dumpfes Leben" überhaupt kein Gut. Um das zu werden, muss es über sich selbst hinausstreben, muss es dahin zielen, wohin, nach Goethes Wort, seines Freundes Geist gewaltig fortschritt: nach dem Ewigen, dem Idealen, „ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen", in das Reich der Freiheit.

Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung.

Von H. Vaihinger.

I.

Eine Disputation in der Karlsschule im November 1776.

Vorbemerkungen.

Vor einigen Jahren fiel mir hier zufällig ein dicker Sammelband von alten Dissertationen in die Hände; die meisten waren ganz wertlos, aber eine derselben erregte meine Aufmerksamkeit, ihr Titel lautet:

DISSERTATIO
DE
ORIGINE CHARACTERIS ANIMI
QUAM
ACADEMIAE MILITARIS
STATORE ET PROTECTORE SUMMO
SERENISSIMO ATQUE POTENTISSIMO
DUCE AC DOMINO
DOMINO
CAROLO
DUCE WURTEMBERGIAE & TECC.
REGNANTE &C.&C.
PRAESIDE
IACOBO FRIDERICO ABEL
PROFESSORE PHILOSOPHIAE
IN ACADEMIA MILITARI P. O.
STUTTGARDIAE D. XXVII NOVEMBRIS MDCCLXXVI
PUBLICE DEFENDENT
RESPONDENTES
J. F. de Schönfeld, A. E. de Haerthenstein, C. J. T. de Landsee,
E. H. de Romann, J. L. de Breitschwerdt, J. L. Parrot,

J. E. A. M. Kapf, F. G. A. Miller, F. F. Pfeiffer, J. W. Petersen, C. F. Duttenhoffer, W. F. de Hoven, Th. Plieninger, F. L. Liesching, J. F. Schiller, F. C. Kaussler, F. P. de Steinheil, J. G. Elvert.

Die Dissertation stammt also von Jac. Friedr. Abel, dem bekannten Lehrer Schillers an der „Hohen Karlsschule" oder wie sie damals offiziell hiess „Militär-Akademie" *(Academia militaris)*; sie stammt aus dem Jahre 1776 (27. Nov.) und was nun das grösste Interesse erregt: unter den Respondenten ist Friedrich Schiller genannt. Schiller war also damals eben 17 Jahre alt geworden. Besonderes Hochgefühl schwellte in diesen Tagen seine Brust: einige Wochen vorher hatte mein Urgrossvater, der Stiftsprediger und Professor am Gymnasium, sowie an der Karlsschule, seit 1769 „Kaiserlicher Hof- und Pfalzgraf", M. Balthasar Haug, im „Schwäbischen Magazin" Schillers Ode: „Der Abend" veröffentlicht — das Erste, was von Schiller gedruckt worden ist, jedoch nicht mit seinem vollen Namen gezeichnet, sondern nur mit den Anfangsbuchstaben Sch. Diesem Gedicht gab mein Urgrossvater jenes später so berühmt gewordene prophetische Geleitwort mit: „es dünkt mich, der Jüngling habe schon gute *Autores* gelesen und bekomme mit der Zeit *os magna sonaturum*." Dieser Jüngling war nun also unter den *Respondentes* jener Abel'schen Dissertation, und hier ist der volle Name Schillers überhaupt zum ersten Male gedruckt worden.

Ein grosser Teil der übrigen *Respondentes* ist aus Schillers Leben mehr oder weniger bekannt: am bekanntesten sind F. v. Hoven und W. Petersen als intime Freunde des jugendlichen Dichters. Schon 1774 hat der Erstere über den 15jährigen Freund das Urteil abgegeben: „Seine Hauptneigung geht auf die Poesie, und nichts ist im Stande, ihn davon abzubringen. Zur Tragödie zeigt er den grössten Geschmack." F. v. Hoven war auch gleichzeitig mit Schiller 1775 in die medizinische Abteilung eingetreten, zur Zeit der Übersiedelung der Karlsschule von der Solitüde nach Stuttgart, welche damals im Ganzen ca. 300 „Eleven" zählte. Jener medizinischen Abteilung gehörten unter den *Respondentes* auch noch Folgende an: Plieninger, Liesching, Elwert; von den anderen *Respondentes* spielen in Schillers Jugend noch Folgende eine Rolle: Miller, Pfeiffer und besonders Kapf, mit welchem zusammen Schiller später als Regimentsmedicus bei der Witwe Vischer (der „Laura" der Jugendgedichte) wohnte. Fast

alle *Respondentes* waren gleichaltrig mit Schiller: Diese „Siebzenjährigen“ waren eine brausende, gährende, leidenschaftliche Generation. (Vgl. Julius Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Mit zahlreichen Abbildungen. Stuttgart 1904.)

Die Karlsschule pflegte nach der Sitte der damaligen Zeit und auf Befehl des Herzogs mit besonderer Vorliebe die öffentlichen Disputationen. Die Professoren liessen irgend eine kleine Abhandlung aus ihrem Fach drucken und veranstalteten darüber mit den Schülern der betr. Klasse oder den Zuhörern der betr. Vorlesung eine Disputation, zu welcher sich dieselben natürlich gründlich vorbereiteten; die Disputationen waren öffentlich, meistens in Gegenwart, vielfach auch unter direkter aktiver Teilnahme des Herzogs, und dienten zugleich als Prüfungen nach Abschluss eines Kursus.

In dem Spezialwerk von H. Wagner, Geschichte der Hohen Karlsschule (Würzburg 1856) Bd. I, S. 630 ff., in dem Verzeichnis der Schriften der Stuttgarter Akademie, findet sich auch unsere Dissertation erwähnt; auch befindet sich, wie mir Herr Oberbibliothekar Dr. Steiff aus Stuttgart mitteilt, ein Exemplar derselben auf der Bibliothek daselbst, ebenso eins in Tübingen. (Das von mir aufgefundene Exemplar habe ich dem Marbacher Schiller-Museum geschenkt.) Aber die Dissertation ist bis jetzt, soweit ich sehe, von den Schillerforschern nicht berücksichtigt worden, insbesondere nicht von denjenigen, welche Schillers Jugend- und Bildungsjahre am gründlichsten dargestellt haben, von R. Weltrich (Friedrich Schiller. Erster Band, 1899) und von J. Minor (Schiller. Sein Leben und seine Werke. I und II, 1890); ja Minor sagt sogar (I, 197) ausdrücklich: „über den Fortgang der philosophischen Studien in den folgenden Jahren [nach 1775] sind wir leider wenig genau unterrichtet, weil für die Jahre 1776 und 1777 die Lehrpläne fehlen.“ So füllt unsere Dissertation von 1776 eine schmerzlich empfundene Lücke aus.

Die Philosophie spielte in dem Lehrplan der Karlsschule eine sehr grosse Rolle, entsprechend der Sitte der damaligen Zeit: des „philosophischen Jahrhunderts“. Näheres findet sich bei Minor I, 192, sowie bei Weltrich I, 115 ff. Der Herzog selbst legte, in Nachahmung Friedrich des Grossen, auf die Philosophie ganz besonderen Wert. Schon 1773 trieb die Schillersche Abteilung — also durchschnittlich aus 14jährigen Jungen zusammengesetzt — wöchentlich 6 Stunden Metaphysik, Logik und Ge-

schichte der Philosophie! Im Jahre 1775 wurden nicht weniger als 15 Stunden wöchentlich für Philosophie und Redekunst zusammen angesetzt!

Den Unterricht in Philosophie erteilte in der Schillerschen Abteilung zuerst ein alter Schulmann, Namens Jahn, in unzulänglicher Weise. An seine Stelle trat im Jahre 1775 der ausserordentliche Professor Böck aus Tübingen, ein sehr kenntnisreicher Mann, ein guter Redner und ein selbstdenkender Philosoph, aber ohne Schwung und daher ohne tiefere Einwirkung auf Schiller.

Nach Böcks Abgang kam Schiller in die Hand von Abel. „Magister" Abel wirkte seit 1772 an der Akademie. Als er eintrat, war er erst 22 Jahre alt, aber sein Unterricht war äusserst anregend: die Schüler hörten ihn mit Begeisterung, seine Richtung war eklektisch dem Zug der Zeit entsprechend. Die strenge Wolfsche Methode wurde gemildert durch Einflüsse der Engländer (Locke, Ferguson, Shaftesbury) und der Franzosen (Robinet und Bonnet). Noch nicht 23jährig, entwarf Abel 1773 einen neuen Lehrplan für Philosophie, über welchen Minor aus den Akten Folgendes berichtet:

„Die Philosophie ist ihm nicht bloss eine Sache für den Kopf, sondern auch für das Herz der Schüler; und von den auswendig gelernten Distinktionen und Definitionen will er sich weder einen Gewinn für den einen noch für das andere versprechen. Nach seiner Methode sollten die übrigen Fächer des Unterrichtes, besonders die realen, den Stoff liefern, aus welchem vermittelst der sokratischen Methode eine Philosophie der Natur und des Menschen zu abstrahieren sei. Auf diese Weise sollte das Denken der Schüler geschärft und eine „natürliche Logik" in ihnen eingepflanzt werden. Um aber der jungen Pflanze Raum zum Wachstum zu geben, sollten unmittelbar auf die philosophischen Lehrstunden ein paar Stunden der Selbstbeschäftigung folgen, in welchen die Zöglinge angehalten werden sollten, das Gelernte selbstthätig zu verarbeiten."

Nach dieser trefflichen Methode unterrichtete Abel seit 1776 nun auch den Eleven Schiller und eben aus dieser Zeit stammt auch unsere Dissertation. Wie schon bemerkt, fehlen aus dem Jahre 1776 die Lehrpläne. Unsere Dissertation füllt diese Lücke aus. Und dies ist um so wertvoller, als die Lehrweise von Abel bald nachher eine bemerkenswerte Störung und Änderung erlebte. Im Dezember 1777 kam der Professor Ploucquet aus Tübingen,

Schiller in der Karlsschule.

Original im Besitz der Kgl. Landesbibliothek in Stuttgart.

Aus dem „Marbacher Schillerbuch“, Verlag von J. G. Cotta Nachfolger, Stuttgart u. Berlin.

um den philosophischen Unterricht zu begutachten. Der alte Ploucquet konnte als strenger Wolfianer weder an der Abel'schen Methode noch an der Richtung desselben Gefallen finden. Ploucquet, welchen Minor treffend „ein kaltes Licht" nennt, fand Abels Unterricht „nicht nur wenig gründlich, sondern auch bedenklich zum Materialismus neigend" (Minor I, 197). Besonders tadelte er auch Abels Methode, die Dichter zur Illustration herbeizuziehen.

Die Erinnerungen Ploucquets haben auf Abel Eindruck gemacht; der leichtbewegliche Mann modifizierte seine Ansichten „bald darauf wesentlich", wie Minor I, 200 bemerkt. Schiller genoss Abels Unterricht auch in den folgenden Jahren. Abel trat nun sehr energisch für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein — ein Gedanke, welcher bei Schiller selbst stets eine bedeutsame Rolle gespielt hat.

Abel blieb aber immerhin auch insofern seiner alten Richtung treu, als das Grenzgebiet zwischen Psychologie und Physiologie seine Lieblingsbeschäftigung blieb; und er musste ja gerade darum auf Schiller dauernden Einfluss gewinnen, der ja das medizinische Studium aus dem Grunde mit dem juristischen vertauscht hatte, weil jenes ihm mehr als dieses als Hilfsmittel zum Studium der Seele verwertbar schien. Abels Vorträge ergänzten den rein medizinischen Unterricht in willkommenster Weise. Abels Einfluss ist darum auch unverkennbar in den beiden medizinisch-philosophischen Dissertationen Schillers aus den Jahren 1779 und 1780, mit deren zweiter er sein Studium in der Karlsschule abschloss.

Abel war und blieb Schillers geliebtester Lehrer. Mit Abel blieb Schiller befreundet, auch nachdem er die Karlsschule verlassen hatte und in Stuttgart als Regimentsmedicus lebte. Ja Abel besuchte den Flüchtigen in Mannheim. Auch hinterliess Abel, der später als Tübinger Professor sich der Kantischen Philosophie zum Teil anschloss und zuletzt als Württembergischer Prälat 1829 hochbetagt starb, interessante Erinnerungen an Schiller, welche bei Weltrich I, 836 ff. abgedruckt sind. Ein Bildnis Abels bringt Wychgram in seinem Schillerbuch (4. Aufl. 1901, S. 42); eine Silhouette desselben aus dem Stammbuch eines alten Karlsschülers ist soeben in „Westermanns Illustrierten Monatsheften" (Maiheft 1905) veröffentlicht worden.

Aus Abels eigenen Jugendjahren, als er noch ohne „Rücksichten" philosophierte und den jugendlichen Schiller inspirierte,

stammt nun unser Programm, zu dessen Analyse wir jetzt schreiten.

Dasselbe ist lateinisch geschrieben: in dem Latein des XVIII. Jahrhunderts vor dem Aufkommen des Neuhumanismus. Die Citate aus Schriftstellern sind alle deutsch, diejenigen aus Shakespeare in der Wielandschen Übersetzung. Die Disputation selbst fand, wie es scheint, in lateinischer Sprache statt, in dem im Mittelbau der Karlsschule befindlichen Examinationssaal, der jetzt als Schlosswache dient.

* * *

Analyse des Abelschen Programms:

De Origine characteris animi.

Der Verfasser will den Ursprung der Charaktere, d. h. der verschiedenen Bestimmtheiten der einzelnen Seelen untersuchen. In einem ersten Kapitel wirft er zunächst die Frage auf, ob für jene Bestimmtheiten in dem *animi status originalis* Gründe aufzufinden sind, und zwar untersucht er, ob in der *anima per se sine conjunctione cum hoc corpore spectata* Gründe für jene Verschiedenheit aufzufinden sind. Diese Gründe könnten nur gefunden werden in den verschiedenen *vires*, welche die Seele hat. Der alten Psychologie folgend, stellt der Verf. als solche nur auf die *vis cogitandi et volendi*. Natürlich können diese Kräfte nicht in Betracht kommen, wie sie sind *in adulto*, sondern wie sie ursprünglich sind. Hier findet nun Abel keine *vestigia idearum innatarum*. In wesentlichem Anschluss an Locke leugnet er die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher *ideae innatae*. Es giebt für ihn nur *ideae sensuales*, abgeleitet *ex corporum objectis*, und *non sensuales*, abgeleitet entweder *ex nostrae animae mutationibus* oder *notiones generalissimae*, welche *vel mediate vel immediate* auf jene beiden Quellen zurückgehen. „*Ita e. g. idea Dei supponit ideas de intellecta, voluntate et potentia, quae tanquam difficiliores sensualibus post eas demum obtinentur.*“ Ausserdem entstehen sämtliche Ideen *vel mediate vel immediate impressionibus cerebri*. Es ist nun weiterhin die Frage, ob die Seelen sich von einander unterscheiden, wobei zunächst nur graduelle Unterschiede in Betracht kommen könnten. Abel erörtert die Argumente, welche *pro et contra* vorgebracht werden, und entscheidet sich dafür, dass weder für die eine noch für die andere Ansicht entscheidende Gründe vorgebracht

werden können. Es sei überhaupt *semper maxime periculosum, in disquisitionibus hujus generis aliud quam experientiam sequi.* Das erste Kapitel hat also ein negatives Ergebnis.

Zweierlei ist, was uns in demselben auffallen muss, was aber bereits aus Locke stammt; einmal die antimetaphysische Haltung; von transcendenten Erörterungen will Abel nichts wissen.

Bekanntlich hat Schiller später unter dem Einfluss Kants sich über die Metaphysiker und ihre luftigen Gebäude lustig gemacht; dieser antimetaphysischen Stimmung war also schon durch Abel's frühen Einfluss vorgearbeitet, welcher sich gegen die *praejudicia metaphysica* spöttisch wandte.

Aber auch ein Zweites fällt uns auf: wiederum im Anschluss an Locke verkennt Abel ganz die individuelle Vererbung und die durch sie hervorgebrachte weitgehende ursprüngliche innere Verschiedenheit der Menschen, deren Unterschiede er gänzlich auf äussere Umstände zurückführen will. Ich glaube, hier werden ihn seine Schüler selbst stark opponiert haben, und nicht zum wenigsten unser Schiller, der ja überhaupt sich lebhaft an den Disputationen beteiligte (vgl. Streichers Schilderung bei Minor I, 252) und der sich nachweislich gerade mit diesem Thema später mehrfach beschäftigt hat. So hat er 1782 in der scharfen Recension des Stäudlinschen Almanach einmal das prächtige Wort hingeschleudert: „der Gärtner muss die Ananas von keinem Holzapfelkern erwarten." Wie Minor (I, 520 und 531) richtig bemerkt, hat Schiller dieses auch in den „Räubern" wiederholte Lieblingsbild „der väterlichen Baumzucht entlehnt" — und gerade die hier gemachten praktischen Erfahrungen können ihn schon frühzeitig die Unhaltbarkeit der rein theoretisch ausgeklügelten Meinung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschenseelen gelehrt haben. Schon sein Vater konnte ihm hierin der „Lehrer der Ungleichheit der Menschen" sein.

Das zweite Kapitel handelt *de influxu corporis.* Dieses Verhältniss sei bisher noch nicht genügend untersucht worden, *propter panicum quemdam terrorem materialitatem animae in philosophiam inferendi.* Abel lässt sich durch diese „panische Furcht" nicht abhalten von der Behauptung, *omnes animae vires omnesque ideas idearumque genera a corpore dependere.* Denn viele Erfahrungen lehren, *animae operationes cum corruptione corporis corruptas, cum emendatione corporis emendatas esse.* Abel beruft sich hier auf den in jener Zeit so berühmten Arzt Zimmermann;

so erzählt dieser u. A. von einem sehr bedeutenden Menschen: „auf einmal verlohr dieser mächtige Geist durch eine Krankheit alle Empfindlichkeit, die sämtlichen Verrichtungen seiner Maschine nehmen ab, endlich hörten sie auf, nachdem eine ganze Woche hindurch alle Merkmale eines vernünftigen Geschöpfs bey ihm verschwunden waren. Nach seinem Tode fand man in den . . . Hirnhöhlen . . . Wasser. Folglich hatte ein Pfund Wasser aus einem so grossen Genie ein Tier gemacht." Im Weiteren führt Abel aus, dass alle Produktion und Reproduktion von Vorstellungen jeder Art *motus in cerebro* voraussetze, resp. *motus nervorum*. Ebenso *apparet affectuum dependentia a corpore*. Wieder erfolgen Berufungen auf Zimmermann, der diese Sätze u. A. durch die Beispiele von Swift und Newton belegt, die durch körperliche Einflüsse zuletzt geistig ganz verfielen. So stellt denn Abel den allgemeinen Satz auf: *Organisationis praestantia sita est immediate in statu fluidi nervei nervorumque, mediate vero in iis omnibus, quae in nervos spiritusque animales influunt.* Auffallend ist, dass Abel noch ganz und uneingeschränkt der Theorie des Nervenfluidums folgt, der *spiritus animales*, welche nach der von Cartesius gelehrten, aber von ihm aus dem Altertum übernommenen Anschauung in den Nervenröhren (*canales fluidi*, wie Abel sich ausdrückt) auf- und abfliessen sollten, wie in einem System communicierender Röhren. Es ist dies auffallend, weil um jene Zeit schon die mit der Undulationstheorie zusammenhängende Anschauung aufgekommen war, die Nerven seien vielmehr schwingende Saiten: eine Auffassung, welche sich in der schönen Litteratur jener Zeit vielfach findet und die auch Schiller selbst einige Jahre später in seinen beiden medizinischen Abhandlungen erwähnt. Abel beruft sich für seine Auffassung speziell auf Platners Anthropologie: die *celeritas idearum* hängt ab von der Schnelligkeit und Leichtigkeit der *spiritus aminales*; dies sei besonders *in tempore juventutis* der Fall: bei seinen Zöglingen, bei einem Schiller glaubte er ja wohl die besten Beispiele für diese Behauptung zu finden. Aus jener Voraussetzung folgt: *omnia, quae corpus determinant, aër, cibus, potus, somnus etc. etiam ingenium determinare* — was weiter mit Berufungen auf Tissot und Zimmermann belegt wird. Der letzte Satz Abels ist ein merkwürdiges Vorspiel zu dem bekannten Ausspruch Moleschotts: „der Mensch ist eine Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung". Diese philosophischen Lehren

Abels gingen also Hand in Hand mit der gleichzeitigen medizinischen Ausbildung Schillers; es ist bekannt, wie sehr diese Anschauungen nicht nur in seinen beiden physiologisch-philosophischen Dissertationen von 1779 und 1780, sondern auch in allen Schöpfungen und überhaupt in allen Äusserungen aus der ersten, kraftgenialischen Periode wiederklingen. Es ist bemerkenswert, dass auch der philosophische Unterricht diese physiologische, um nicht zu sagen materialistische Betrachtung, genährt hat — diesen *libertinismum sentiendi*, wie sich der alte Ploucquet warnend ausdrückt (Minor I, 194).

Das dritte Kapitel handelt *de influxu climatis: clima comprehendit omnia, quae propter situm nostrum in tellure in corpus influunt.* Abel unterscheidet 4 Klimata: das heisse (maxime calidum), das kalte (maxime frigidum) und die beiden gemässigten, das warme (calidum) und das kühle (frigidum). Unter Berufung auf Home und Ferguson wird der Einfluss jener Himmelsstriche auf den Charakter, resp. die *spiritus animales* im Einzelnen geschildert. Das *calidum clima pluribus virtutibus gaudet: Spiritus sunt magis vividi, celeres, subtiles, cerebrumque magis molle et irritabile; hinc impressiones celeres, vividae, multae, in infinitum combinatae . . . Poësis, oratoria, libri romanenses, artificia praestantissima, omniaque magna et mirabilia ab hisce nationibus proficiscuntur.*

Von den Bewohnern des kühleren Klimas, also auch den Deutschen, heisst es: *Clima frigidum gignit impressiones tardiores quidem et pauciores, sed magis diuturnas, et solidas; talis est illorum sensus, talis imaginatio. Hunc et judicia illorum saepe magis solida. Hi sunt, qui Mathesi artibusque mechanicis, metaphysicae, vel enim scientiis longa experientia fundatis magis apti sunt. Sed ad Poësin artesque omnes imaginationis splendorem ubertatemque requirentes minus idonei reperiuntur.* Zum Glück hat sich die letztere fragliche Behauptung Abels bei seinem bedeutendsten Zögling, eben unserem Schiller, nicht bewährt.

Aber auch Schiller selbst hat gegen diese Überschätzung des Klimas für die Entwickelung der Geistesfähigkeiten wohl direkt opponiert. Es war allerdings, wie Minor I, 531 sagt, „dem Jahrhundert Winkelmanns geläufig, den Einfluss des Klima auf die Fähigkeiten der Menschen ins Auge zu fassen.“ Aber es entsprach auch andererseits dem kraftgenialischen Selbstbewusstsein, die Menschen nicht allzusehr den äusseren Faktoren unterthänig

zu machen. Im II. Akt der „Räuber“ bringt Spiegelberg dies Thema auf das Tapet, wo er in jener bekannten Stelle, welche dem Dichter später so grosse Ungelegenheiten brachte, Graubünden als ein Spitzbubenklima bezeichnet, unter welchem alle Arten von Gaunern besonders gut gedeihen. Aber Spiegelberg lässt dieser Behauptung sogleich die widersprechende zweite folgen, dass das Klima nicht sonderlich viel bedeute: „Genie kommt überall fort, und das übrige, Bruder — ein Holzapfel, weisst du wohl, wird im Paradiesgärtlein selbst ewig keine Ananas.“ Und wo Schiller dasselbe Bild gegen Ständlin gebraucht — vgl. oben — da leitet er es ein mit den Worten: „Wahr ists, viel thut die Milde der Zone . . . aber der Gärtner muss die Ananas von keinem Holzapfelkern erwarten.“ Das wird Schiller wohl auch schon 1776 gegen Abel eingewendet haben.

Das vierte Kapitel handelt *de influxu exercitii.* Das Gesetz der Übung, der *repetitio* wird in seiner tiefen und ausgebreiteten Bedeutung von Abel eingehend gewürdigt, unter Berufung auf Tissot, Home, Addison, aus denen interessante Belege ausführlich mitgeteilt werden: *organisatione etiam perfectissima et indole praestantissima tamen non nisi diuturna exercitatione perficitur dirigiturque anima.* Feine Bemerkungen folgen über Erhöhung des Übungswertes durch unterstützende *(sese adjuvantia)* verwandte Vorstellungen, sowie durch Gefühle, sodann über Verminderung des Übungswertes durch ungünstige Nebenumstände, ferner über Monomanie, sowie über die schädigenden Folgen zu häufiger Wiederholung einer und derselben Funktion; endlich über die Entstehung inseparabler Associationen: *Saepe homines jungunt ideas quasdam per exercitium ita, ut non nisi conjunctas cogitare possint.*

Ein fünftes Kapitel behandelt den *influxus circumstantiarum externarum.* Und energisch setzt Abel sogleich unter § 31 den bedeutsamen Satz hin: *Circumstantiae externae tantum influunt, ut sine illis summum ingenium in turbam stultorum deturbetur.* Dieser Satz zeugt von tiefer Lebenskenntnis des Verfassers, der sich nicht von dem schon damals oft wiederholten, aber damals wie heute grundfalschen Satze irreführen lässt: ein Genie setzt sich unter allen Umständen durch. Abel weiss als Kenner der Geschichte, der Litteratur, des Lebens, dass und wie äussere Umstände bei der Entwickelung grosser Geister hemmend oder begünstigend einwirken; jenen energischen Satz wird sich auch unser Schiller gemerkt haben und vielleicht schwebte er

ihm noch vor, als er den engen Verhältnissen der Heimat entfloh, um bessere *circumstantiae externae* für die Entwickelung seines *summum ingenium* zu finden. Charakteristisch ist auch noch eine andere Stelle bei Abel, durch die er jenen Satz belegt, dass die äusseren Umstände für die Entwickelung der Charaktere bestimmend sind: *ita e. g. status reipublicae romanae gignit Brutos et Catones, quia et objecta, in quibus versabantur romani cives, et affectus eorum pendebant a reipublicae romanae statu:* wie schüchtern und vorsichtig und doch andererseits wie deutlich weist Abel auf jene Männer hin, welche der Tyrannei sich entgegenwarfen, und wie mag schon da in der Seele des jungen Schiller der Ruf: *In tyrannos* erklungen sein, der 6 Jahre später auf den Titel der 2. Auflage seiner „Räuber" gesetzt wurde.

Abel muss auf Brutus häufiger hingewiesen haben. Wie Minor I, 202 bezeugt, hat Abel auch in Schriften aus den Jahren 1778 und 1779 Brutus und Cäsar kontrastiert, wobei er den Letzteren als Ehrsüchtigen und „Eroberer" verdammt. Hier ist nicht bloss die Quelle für Schillers Gedicht: „Der Eroberer", sondern auch für das Gespräch zwischen Cäsar und Brutus, das in die Räuber eingefügt ist: Karl Moor singt vor Amalie zur Laute das Lied von Brutus und Cäsar; dem ehrgeizigen Eroberer wird das Ideal des selbstlosen Freiheitskämpfers gegenübergestellt. Also nicht bloss indirekt aus Klopstock, dessen Petschaft einen Brutuskopf trug (Minor I, 347), hat Schiller diese Brutusstimmung herübergenommen; sein Lehrer Abel hat sie ihm direkt eingeflösst (vgl. auch Minor I, 485). Wie sehr gerade diese Brutusstimmung bei Schiller in den Jahren der „Räuber" überwog, lehrt ja auch der Umstand, dass die Schlussvignette der ersten Auflage der Räuber gerade das Gespräch zwischen Cäsar und Brutus an den Ufern des Styx illustriert (abgebildet in Wychgrams Schillerbuch 4. Aufl. S. 67). Dieselbe Brutusstimmung erzeugte ja auch den Gegensatz zwischen Fiesco und Verrina: „Verrina und Fiesco stehen sich auf dem schmalen Brett, das zur Galeere führt, wie Cäsar und Brutus in dem Wechselgesang der Räuber am Strande Lethes gegenüber" (Minor II, 43). Nun verstehen wir auch, warum Schiller gerade den Fiesco seinem ehemaligen Lehrer Abel gewidmet hat: Dieser hatte die Brutusstimmung bei ihm schon von 1776 an genährt. Im Übrigen zeigt Abel weiter in diesem Kapitel an einzelnen Beispielen, dass und wie *gradus directioque sensuum, imaginationis, attentionis, comparationis, affectuum, sensus*

pulchri, idearum abhängen von äusseren Umständen: er beruft sich auf Helvetius, der gezeigt habe, wie Molière und Vaucanson sowie Rousseau und Rafael durch äussere Umstände beeinflusst und determiniert gewesen seien. Was aber für Schiller, dessen dramatische Neigung oder vielmehr Leidenschaft ja schon damals rege war, besonders interessant gewesen sein muss, das ist ein Citat aus Shakespeares Richard III., der in dem bekannten Monolog seinen Entschluss, ein Bösewicht zu werden, aus dem Verhalten der Menschen seiner Hässlichkeit gegenüber ableitet — wer erinnert sich nicht notwendig hier des Franz von Moor, dessen ähnlicher Monolog ja ganz an diese Stelle Shakespeares anklingt.

Noch ist aus demselben Kapitel folgende Stelle beachtenswert, in welcher Abel die *circumstantiae* schildert, wie sie zusammenkommen müssen *ad formandam characteris praestantiam: excitetur per illas imprimis affectuum ope animae fortis applicatio diuturnaque, sed non nimis vehemens, non ad plura distracta. Applicatio versetur in objectis gravibus, omnes voluntatis intellectusque vires requirentibus; deinde determinatione finis mediorumque et impedimentorum individualium ita determinentur actus comparationis voluntatisque, ut judicium affectusque evadant sani verique ex individualibus circumstantiis petiti.* Die hierin indirekt enthaltenen trefflichen Ratschläge zur Selbsterziehung hat sich der junge Schiller, der später so hart an sich arbeiten musste, sicherlich gemerkt: er hat es auch verstanden, die *impedimenta individualia* zu seinem Besten zu wenden und zu verwenden; er hat es selbst an sich erprobt, das schöne Wort: „Es bildet ein Talent sich in der Stille, doch ein Charakter in dem Strom der Welt“ — sind doch diese Worte selbst nur eine dichterische, aber fast wörtliche Übersetzung des Abel'schen Satzes von der Zusammenwirkung der *circumstantiae externae ad formandam characteris praestantiam.*

Das sechste Kapitel handelt *de influxu mutuo facultatum singularum.* Hier beschäftigt sich Abel vorzugsweise mit der Beeinflussung der Einbildungskraft durch die anderen Vermögen: der Affekt beeinflusse die Imagination mehr als der Intellekt — also eine direkt auf die Psychologie des Dichtens bezügliche Bemerkung, welche unserem Schiller besonders wichtig gewesen sein muss, und deren Richtigkeit er an sich selbst noch zwanzig Jahre später zu erproben Gelegenheit hatte, als er vielleicht doch wohl zum Schaden der dichterischen Produktionskraft seinen Intellekt durch philosophische Studien schärfte. Abel verfolgt dann noch spezieller

den Einfluss des Affekts auf die übrigen seelischen Operationen, welcher eben sehr gross ist, *quia attentio semper dirigitur ad ideam affectui maxime respondentem:* sine *affectibus omnia sunt debilia.* Auch die schädlichen Einflüsse des Affekts kommen zur Sprache: *nocet vero, quod non omnes sed partem tantum idearum confert, adeoque judicium efficit falsum, imprimis cum omnes imaginationis ideas vividissime celerrimeque proferat.* Als Beispiel hierfür wird sehr passend Shakespeare's Mohr von Venedig angeführt, welcher sich durch seine jähzornige Eifersucht zu ganz urteilslosem Handeln verführen lässt. Zum Beweis dafür, *quantum ordo idearum ab affectu dependeat,* werden ferner längere Stellen aus Macbeth und aus dem Kaufmann von Venedig citiert, endlich wird auf die Constanze in König Johann hingewiesen.

Das siebente Kapitel handelt *de influxu systematis idearum in characterem.* Hier stellt Abel den wichtigen und richtigen Satz auf, dass der Charakter sehr wesentlich mitbestimmt ist durch die unbewussten *impressiones,* welche *in cerebro hominis de omnibus ideis conservantur.*

Das achte und letzte Kapitel handelt endlich *de linguae influxu,* und hier wird der Leitsatz an den Anfang gestellt: *lingua, quae primum determinatur ab ideis animaeque viribus, iterum influit in vires animae ideasque.* Die *ideae* werden ohne die zugehörigen *voces* teils gar nicht, teils weniger gut reproduciert; auch die *notiones abstractae* erfordern zugehörige *voces.* Daraus wird der Parallelismus der Entwickelung des Denkens und Sprechens abgeleitet: *per se patet, linguam et intellectum semper parallela esse.* Darauf beruht, wie es weiter heisst, das *Principium educationis nostrae, ubi ideas semper cum vocibus simul et per voces obtinemus, ubi modus cogitandi a signis exercetur et dirigitur.* Durch den Gebrauch vager *voces* entsteht auch ein *ingenium vagum: nunquam exstitit metaphysicus in lingua vaga; hinc lingua non philosophica nunquam prodest philosophis; hinc poetica, juvenilis lingua foecundissima est poëtis* — mit solchen Wendungen schliesst die Dissertation, gerade als ob ihr Verfasser sie speziell auf den jugendlichen Schiller zugeschnitten hätte, auf den jedenfalls gerade derartige Stellen den tiefsten und nachhaltigsten Eindruck gemacht haben.

Anhang.

II.

Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude?

Während der eben geschilderte Quellenfund eine unzweifelhafte Episode aus Schillers Leben betrifft, kann ich das Zweite, was ich vorbringe, nur unter starker Reservation, nur sehr hypothetisch einführen. Ich gebe es auch nur als Anhang zum Ersten, und nicht in der festen Form eines Ergebnisses, sondern in der bescheidenen einer Frage.

Vor einigen Jahren erwarb ich, ohne selbst Freimaurer zu sein oder zu Freimaurern nähere Beziehungen zu haben, gelegentlich einer grösseren Bücherbestellung von einem Breslauer Antiquar der Kuriosität halber eine auf Halle bezügliche Seltenheit: „Lieder mit Melodien zum Gebrauch der Loge zu den drey Degen in Halle. Halle 1784. Gedruckt bei Christian Gottlob Täubel." (61 Seiten Oktav.) Dieses Büchlein bietet einen äusserst merkwürdigen Einblick in die geistige Atmosphäre jener Zeit. Von den Geheimnissen des Maurertums erfährt man daraus natürlich auch nichts; denn dass „Weisheit, Schönheit und Stärke" drei Ideale der Freimaurer sind, braucht man nicht erst aus dem Vers zu erfahren (S. 5):

Wo man der Tugend nur Altäre,
Das wahre Glück der Menschheit baut,
Wo ungetroeknet keine Zähre
Auf Wangen eines Armen thaut:
Wo Weisheit herrscht und Stärke thront
Und in dem Innern Schönheit wohnt.

oder aus folgendem Vers (S. 38):

Auf Bruder, fasst der Freundschaft Band,
Das euch die Weisheit bindet,
Auf, reicht als Maurer euch die Hand,
So treu, wie ihrs empfindet.
Liebt in der Treu Verschwiegenheit:
Dies fördert unsre Werke
Im Tempel der Glückseligkeit
Durch Weisheit, Schönheit, Stärke.

Sonstige Anspielungen auf maurerische Gebräuche sind dem Laien und also auch mir unverständlich. Was mir an dem Büchlein interessant ist, das ist die ganze Stimmung, welche im Wesentlichen auf derselben Welt- und Lebensanschauung beruht, welche Schillers Akademiejahre beherrscht: es ist dies die Philosophie der englischen Aufklärung, wie sie durch Locke begründet, durch Shaftesbury vertieft und durch Hutcheson verbreitet worden ist: die Welt erscheint als der Ausfluss eines liebenden Vaters, welcher alle seine Geschöpfe zur Vollkommenheit geschaffen hat;

diese Geschöpfe finden in der eigenen Vervollkommnung und in der Beförderung fremden Wohles ihr Glück; Glück und Tugend sind identisch, Tugend und Lebensgenuss liegen auf derselben Linie. Nur Aberglauben einerseits und Herrschsucht andererseits hindern die Menschen daran, das Paradies auf Erden zu gründen. Priesterbetrug und Tyrannenherrschsucht haben die Menschen um dies Paradies gebracht, das nun, nach Besiegung jener finsteren Mächte durch die Aufklärung, bald und leicht wieder errungen werden kann.

Dies ist genau die aus Schillers akademischen Jugendaufsätzen bekannte, besonders von Minor ausgezeichnet geschilderte „Glückseligkeitsphilosophie" jener Zeit, welche damals ebenso „modern" war, wie vor 30 Jahren der Schopenhauersche Pessimismus, wie jetzt das Nietzschesche Übermenschentum. Der jugendliche Schiller warf sich, in der Freude über die Befreiung aus den Banden der orthodoxen Kirchenlehre, diesem englischen Deismus gerade so gerne in die Arme, wie es auch Kant eine Zeit lang that. Dem späteren Schiller, welcher durch Kants harte Schule hindurchgegangen war, wurde diese glückseligkeitsselige Jugendphilosophie später fremd und fast zuwider, nachdem er durch Körner in den Gedankenkreis Kants eingeführt worden war.

Aus jener jugendlichen Glückseligkeitsphilosophie heraus, also aus Schillers vorkantischer Periode, stammt nun auch sein „Lied an die Freude", das er selbst später daher auch sehr streng, sogar überstreng kritisierte: „es ist ein schlechtes Gedicht und bezeichnet eine Stufe der Bildung, die ich durchaus hinter mir lassen musste, um etwas Ordentliches hervorzubringen. Wie das Gedicht aber einem fehlerhaften Geschmack der Zeit entgegenkam, ist es Volksgedicht geworden" (Brief an Körner vom 21. Oktober 1800) — ein hartes Urteil, welches jener Zeit der Aufklärung, ihren theoretischen Idealen und ihren praktischen Erfolgen nicht gerecht wird.

Die „Freude" galt jener Glückseligkeitsphilosophie als eigentlicher Urgrund, als Kern und als Ziel der Welt und der Weltentwickelung. Der „liebende Vater" hat, um mit anderen Freude fühlen zu können, andere Geister geschaffen, die sich mit ihm freuen sollen; Freude und Liebe sind die Triebfedern in dieser Welt, und Liebe und Freude die Ziele, denen die Entwickelung dieser Welt zustrebt; Freude ist nur im Verein mit anderen möglich, welche man liebt — darum ist wieder Freude und Freundschaft identisch.

Dies ist auch der Grundgedanke des „Liedes an die Freude", das Schiller 10 Jahre nach jener Episode in der Karlsschule gedichtet hat — in ganz anderer Umgebung, im Leipziger und Dresdener Freundeskreis, 1785 und 1786, nach den ereignisreichen schicksalsschweren Jahren, welche der Publikation der „Räuber" gefolgt waren. Aber noch lebte in Schiller jene Glückseligkeitsphilosophie, welche er in der Karlsschule unter Abels Leitung eingesogen hatte.

Ganz im Sinne dieser damaligen Zeitphilosophie ist nun auch das Freimaurerliederbuch gehalten, das im Jahre 1784 in Halle erschienen ist. In demselben findet sich auch auf S. 17 ein Lied an „die Freude", dem dann

ein anderes folgt „der Entschluss"; ich citiere aus Beiden einige Strophen, welche ganz an Schillers Lied „An die Freude" anklingen:

Vom Olymp ward uns die Freude,
Ward uns die Fröhlichkeit gesandt;
Blumenkränze tragen beyde
Für Euch, Ihr Brüder, an der Hand.

Diesem Lied, dem offenbar auch das bekannte Studentenlied: „Vom hoh'n Olymp herab" u. s. w. entnommen ist, folgt nun das zweite mit folgenden Strophen:

Höher klimmen wollen wir
Unsern Pfad, ihr Brüder!
Losung sei uns Wissbegier,
Unser Wandel bieder,
Unser Blick sei Heiterkeit,
Unser Zweck Vollkommenheit.

Oben über'm Sternenheer
Herrschet unser Meister,
Um ihn rollen Welten her
Und ihm dienen Geister.
Zürnen Seines Angesichts
Wandelt beide in ein Nichts.

Drüben, drüben über'm Grab
Leuchtet er uns näher,
Fröhlich werft die Hüllen ab,
Einst beglückt're Späher!
Jauchzt, die Gruft beschliesst uns nicht,
Heller sehn wir dann das Licht.

Höher klimmen wollen wir,
Weise sein und bieder,
Glühn von heisser Dankbegier
Gegen ihn, ihr Brüder,
Der uns drüben über'm Grab
Auch die hellste Aussicht gab!

Man erkennt leicht, dass diese Gedanken teilweise wörtlich an Stellen aus dem Lied „an die Freude" anklingen. Bemerkenswert ist noch, dass in dem Liederbuch auch die Form der Gesellschaftslieder, speziell mit einfallendem Chor der „Brüder" — eine Form, welche Schiller seinem Lied an die Freude gegeben hat — öfters vertreten ist. Freilich ist damit nicht gesagt, dass Schiller diese Lieder nun gekannt haben muss; aber es besteht doch immerhin die Möglichkeit, dass sie ihm bekannt gewesen sind.

Schiller selbst war freilich nicht Freimaurer. Dass er mit Freimaurern verkehrt hat, ist aus seinem Leben bekannt. Schon in der Mann-

heimer Zeit besuchte ihn ein Freimaurer, um ihn für seinen Orden zu gewinnen, wie Wychgram in Schillers Leben (4. Aufl. S. 134) erzählt. In der Leipziger und in der Dresdener Zeit sind solche Einflüsse wohl des Öfteren an ihn herangetreten, und ich vermute, dass auch sein Freund Körner Freimaurer gewesen ist. Das Hallische Liederbuch ist im Jahre 1784 erschienen; im Jahre 1785 hat Schiller sein Lied an die Freude gedichtet. Es braucht gar nicht jenes Hallische Liederbuch in seine Hände gelangt zu sein: solche Lieder, wie sie ohne Verfasser in jenem Liederbuch stehen, werden wohl auch in anderen Freimaurerliederbüchern abgedruckt worden sein.

Dass übrigens zu Schillers Lied an die Freude auch schon andere Quellen bekannt sind, darf hier nicht verschwiegen werden. Speziell sind hier zu erwähnen Hagedorns Ode: „Freude, Göttin aller Herzen", und das Lied von Uz: „Freude, Königin der Weisen". Aber das schliesst nicht aus, dass Schiller auch diese Freimaurerlieder gekannt habe.

Ich weiss nicht, ob diese ganze Freimaurerliteratur in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Geistesgeschichte von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus nach der streng litterarhistorischen Methode bis jetzt genügend ausgenutzt ist. Sollte es nicht der Fall sein, so geben diese Bemerkungen vielleicht den Anstoss dazu.

Speziell wäre es interessant, darüber Nachforschungen anzustellen, ob und inwieweit die gerade um jene Zeit neu einsetzende Kantische Periode auch in der Freimaurerlitteratur sich wiederspiegelt. Man kann es wohl erwarten und es muss auch wohl so sein, wenn ein angesehener und eifriger Maurer Recht hat, welcher mir gegenüber erklärte, das Freimaurertum sei sozusagen angewandte Kantische Philosophie.

Karl Rosenkranz über Schiller.

Von Dr. Maximilian Runze in Berlin.

In einem Schiller gewidmeten Heft der Kant-Studien darf auch von Karl Rosenkranz die Rede sein. Obgleich sein hundertster Geburtstag (den 23. April 1805 ist er geboren) erst im folgenden Heft nachträglich durch Beleuchtung seiner Verdienste um die Kantforschung gefeiert werden kann, so ist doch schon hier seiner Bedeutung, die er für die richtige Würdigung Schillers hat, Rechnung zu tragen. Denn Rosenkranz war nicht nur umfassender Philosoph, sondern auch von weitreichendem Einfluss auf die tiefere Begründung und systematische Ausgestaltung der Litteraturgeschichte. Und wie Schiller selber zugleich Dichter und Philosoph war, so zeigt sich uns gerade Rosenkranz als einer der Berufenen, um die Bedeutung Schillers ins rechte Licht zu rücken. Rosenkranz hat uns seine Beurteilung Schillers ausser in seinem „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie", Teil III (1833) und seinem enzyklopädischen Werk „die Poesie und ihre Geschichte" (1855) besonders in zwei Abhandlungen dargeboten, — in dem Aufsatz „Schiller und Kant" (1838), dem die wertvolle Darstellung Schillers als Philosophen in seiner „Geschichte der Kantischen Philosophie" (1840), sowie in „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (1870) ergänzend zur Seite geht, und in dem Beitrag zum „Schiller-Denkmal" (Volksausgabe 1860; zweiter Band, S. 637—649): „Über Schillers Lied an die Freude". Es muss Poeten geben — solchermassen führt der in Hegelscher Denkkunst bewährte Forscher aus —, welche unmittelbar ein eben so grosses philosophisches Talent, Philosophen, welche ein eben so grosses poetisches haben, so dass sie dichtend spekulieren, spekulierend dichten. Ein solcher Dichterphilosoph war Plato, ein solch philosophischer Dichter Dante. Sodann muss es ein Verhältnis geben, in welchem sich das Poetische und Philosophische ausschliessen, so dass zwar Dichter und Philosoph in dem Besitz der Idee sich als die innigst Verwandten begegnen, in der Form des Besitzes aber weit auseinandergehen. So war es mit Hegel und Goethe. Was jener von Poesie in sich trug, das muss man in seiner Weltanschauung und Sprache überhaupt sowie in einzelnen genialen Verbildlichungen suchen. Was umgekehrt Goethe von Philosophie besass, das ist, einen von ihm selbstgeschaffenen Ausdruck zu gebrauchen, in seine Dichtung hineingeheimnisset. Legte er es einmal ausdrücklich darauf an, so brachte er es nur zu Apho-

rismen. Endlich ein drittes Verhältnis wird sich dann bilden, wenn die psychologische Beziehung des Vorstellens zum Denken im Poeten und Philosophen ein Wechselverhältnis bleibt, so dass der Philosoph sich im Denken immer an der Dichtung, der Poet im Dichten am Gedanken orientiert. Hier bedarf jeder der Vermittlung des andern. Unter den Philosophen werden hier diejenigen zu nennen sein, die im edleren Sinne des Wortes Popularphilosophen sind, wie Baco; unter den Dichtern die, welche sich ihres Stoffes durch einen reflektierenden Prozess bemächtigen. Ein solcher war Schiller. Seine Philosophie aber war die Kantische. Rosenkranz nennt ihn darum, weil er mit einer hohen Energie des philosophischen Denkens eine so grosse poetische Schöpferkraft vereinigte, einen „bewunderungswürdigen Menschen", den Schiller'schen Styl in seinen Abhandlungen „eine ganz ausserordentliche Durchdringung eines begriffsklaren Verstandes mit einer malerischen Phantasie." Von diesen Schillerschen Abhandlungen aber sagt er ferner: „Man wird wohl nicht irren, wenn man annimmt, dass dieselben auf Hegel's Philosophie und Styl den grössten Einfluss gehabt haben."

Rosenkranz' geistreiche Abhandlung über das „Lied an die Freude" gedichtet 1785, schliesst mit der Ansicht, dass der Reiz dieses Liedes vorzüglich in der enthusiastischen Verherrlichung der Idee der Humanität liege. „Diese Idee ist so ewig, wie die Menschheit in Gott selber." Darum sei unser Lied auch kein fröhliches Lied. „Es ist kein Lied der Freude, sondern ein Lied, in welchem die höchsten Ideale unserm Gemüt vorgeführt und unser Streben zu ihrer Verwirklichung aufgefordert wird." Es sei eher ein Lehrgedicht, zu dem die ganze Menschheit den Chor bilden solle; — ein Bundeslied, aber eines Bundes der Menschheit; — ein Trinklied, in welchem die Brüder, die wir nicht ohne Schwestern denken können, den Pokal kreisen lassen.

„Die gährende Fülle, die pomphafte Sprache, die zwischen Lied und Hymne schwankende Form, die zuweilen dithyrambischen Sprünge, die Kühnheit der praktischen Postulate, all' dieser Sturm und Drang ist es, der den Deutschen dies Lied so zusagend macht; aber die Idee der Humanität ist das gemeinsame Siegel, welches jedem Worte des etwas chaotischen Liedes aufgedrückt ist. — Der Ernst in seiner gedankenvollen Bestimmtheit ist klar und die Freude folgt seinem Wirken. Wer sich freuen, sich wahrhaft menschlich freuen will, muss handeln, muss human handeln, muss mit dem Ernst handeln, der dem Gehorsam gegen die Idee angehört."

Schillers letztes Bildnis.

Am späten Nachmittag des neunten Mai, in der sechsten Stunde, erlosch in Schiller das Leben, auf dessen nochmalige Rettung und Erhaltung kaum eine Stunde zuvor die Angehörigen aufatmend gehofft hatten. Der sanfte Schlummer nach den schweren Krampfanfällen des Vormittags war nicht der Genesungsschlummer, den Lotte und Karoline meinten.

Als dann der Diener unerwartet und plötzlich die Frauen an das Sterbebett rief, war wohl der erste Schreck und nachher der Schmerz und die Betäubung ihres Gemütes und ihrer Willenskräfte so schwer und masslos, dass die Zeit zerrann, ehe Wort und Verrichtung den ersten, dringenden und traurigen Anforderungen der Wirklichkeit zu gehorchen dachten.

So wurde es Nacht, bis die Nachricht von Schillers Tod zu den nächsten Freunden des Hauses drang. Das allgemeine Weimar erfuhr die Trauerkunde erst in der Frühe und im Verlaufe des Freitags, des 10. Mai.

Im Laufe dieses Tages fand sich auch der junge Ferdinand Jagemann, der später von Goethe als Maler geschätzte Bruder der Schauspielerin Karoline Jagemann, im Sterbehaus ein, und erbat und erhielt die Erlaubnis, das Antlitz des Toten mit dem Zeichenstifs festzuhalten. Seine Zeichnung blieb, neben der Totenmaske aus Gips, das letzte authentische Denkmal von der Form und dem wirklichen Ausdruck des Dichterhauptes.

Den zeitgenössischen Bericht, dass „die vollkommenste Ruhe das Antlitz verklärt“ habe, und dass „Schillers Züge die eines sanft Schlafenden“ gewesen seien, bestätigt Jagemanns Zeichnung mit der zuverlässigsten Glaubwürdigkeit.

Demgegenüber kann die sachliche Unrichtigkeit der Unterschrift: „Am Tage seines Todes gezeichnet“ vernachlässigt werden. Unter dem Eindruck des feierlichen Ernstes und der grossen Wahrheit des Todes war der Künstler absolut ehrlich in jedem Strich seines Stiftes, und die Erhabenheit, die von seinem Gegenstand ausging, führte seine Hand und machte sie sicher und fromm. So ward das letzte Bildnis Schillers eines der gelobtesten Werke des Malers, eine der besten Arbeiten seines ganzen Lebens.

Das Blatt ist aufbewahrt in der grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar. Es misst 40 cm in der Höhe, 32 cm in der Breite. Seine packende Schönheit veranlasste, möglicherweise noch im Laufe des Spätjahres 1805, den Kupferstecher Johann Christian Müller zu einer graphischen Wiedergabe des Bildes. J. C. Müller war der Sohn des berühmten schwäbischen Kupferstechers Johann Gotthard von Müller, des selben, der Schillers

Schiller auf dem Todenbette.

Von Ferdinand Jagemann.

Portrait aus dem Jahre 1786, gemalt von Graff, gestochen hat (1793): ein Blatt von glänzender Technik und geistreicher Behandlung, das bei ziemlicher Seltenheit noch heute von Liebhabern sehr gesucht ist. J. C. Müller, der Sohn, war Lehrer an der Weimarer Zeichenakademie. Er hat weder die Bedeutung noch den Ruhm seines Vaters zu erreichen vermocht; doch war er ein durchaus wohl begabter und geschickter Kupferstecher und Zeichner und viel von der Treue und Andacht, mit der Ferdinand Jagemann das letzte Zeugnis von Schillers körperlichen Zügen ablegte, ging auf den nachschaffenden Künstler über, sodass ein Werk der graphischen Kunst entstand, das in seiner leicht realistischen Tönung dem Original kaum in etwas nachgiebt, an monumentaler Wirkung dieses sogar vielleicht in mancher Hinsicht übertrifft. Die genaue Zeit der Herstellung dieses Stichs ist mir unbekannt geblieben, trotz mehrfacher Nachforschung in dieser Richtung. Die graphische Technik, in der das Blatt ausgeführt wurde, ist ein ziemlich kompliziertes, und nicht häufig angewandtes Kupferätzverfahren auf weichem Grund, bei dem die Kupferplatte so behandelt wird, dass die Abdrücke davon, nach der Art ihres malerischen Reizes dem Punktierstich verwandt, sich technisch und zeichnerisch gleichzeitig in hohem Grade den Wirkungen der Lithographie annähern. Es haben von diesem Blatt mehrfache Nachdrücke stattgefunden, deren künstlerischer und Liebhaberwert erheblichen Schwankungen unterliegt.

Alle mir bekannt gewordenen Abdrücke zeigen aber als Unterschrift den Namen des Dichters und die erste Strophe von Goethes Epilog.

Das Bild selbst, 47 cm zu $35^1/_2$ cm im Lichten, zeigt das Haupt des toten Dichters in natürlicher Grösse, bleich, aber markig und machtvoll in die Kissen gedrückt. Die Züge verraten kaum eine Spur von der Arbeit des Todes. Das Gesicht ist eher weich gerundet, als mager, oder gar abgezehrt zu nennen und jedenfalls weit entfernt von jener übertriebenen Hagerkeit, die Schillers Gesicht wohl in seiner jugendlichen Sturm- und Drangzeit gekennzeichnet haben mag, die aber allmählich einem Ausgleich der Züge gewichen war, der sogar die Adlernase in eine gefällige Proportion zur Gesamterscheinung des Gesichtes setzte. Das dünne, rötliche und an den Schläfen schon leicht gebleichte Haar erhöht den Eindruck der ergreifenden Unmittelbarkeit. Der charakteristische Ansatz eines Doppelkinns deutet am wahrsten an, in welcher Richtung Schillers körperlicher Habitus sich zu entwickeln wenigstens im Begriff war: Eine nicht eben gesunde, trügerisch zunehmende Fülle der äusseren Körperformen ist bekanntlich im Verlauf des Krankheitsprozesses bei Schwindsüchtigen nicht selten. Die rasch wiederholten Anfälle seines Leidens, die Schiller im Winter von 1804 auf 1805 durchzumachen gehabt hatte, mochten indessen jene etwas gedunsene Fülle soweit zurückgezehrt haben, dass gerade in Schillers letzten Tagen die machtvolle, fast gemeiselte Energie der Linien hervortrat, die nun, von keiner Muskelverfettung verwischt, durch keine abstossend krankhafte Abmagerung entstellt, Schillers Antlitz im Tode mit dem Glanz einer erhabenen Würde und mit der ausgeglichenen, wahren Schönheit des grossen Menschen umgiebt. Die versöhnende, ruhige Hoheit des Todes hat mit der trotzigen Kraft einer von feurigem Geiste beseelten Natur auf diesem Antlitz den majestätischen Bund des Friedens geschlossen. Je länger der Beschauer sich dem Eindruck des Bildes hin-

giebt, desto beherrschender wächst diese Grundstimmung aus den Linien und aus dem schlichten Kolorit der Zeichnung hervor. Der Nachklang aus den letzten Zeilen der Unterschrift erhält durch sie eine plötzlich zum Erlebnis werdende, für das Auge sichtbare und für die Betrachtung erschütternde Wahrheit:

. . . Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Allmählich geriet das Blatt in ziemliche Vergessenheit. Goethe, den dies Bildniswerk vor allen, menschlich und künstlerisch, interessieren musste, hat seiner, so weit ich sehe, nirgends Erwähnung gethan. Es mochte seiner Art gemäss sein, das persönlich Schmerzliche, das für ihn mit dem Anblick des Blattes verknüpft war, durch Stillschweigen, ja vielleicht durch geflissentliches Ignorieren auszugleichen. Später stach der Nürnberger Stecher Johann Georg Serz das Bild nochmals, in erheblich verkleinerten Verhältnissen, in Stahl. Das Blättchen misst $14^1/_2$ zu 12 cm und zeigt eine geübte, aber handwerkliche Technik, die den glatten, unpersönlichen Charakter des Stahlstichs durch keinerlei Vorzüge unterbricht oder mildert.

Seit der Reproduktion des Müllerschen Stichs in Koenigs Litteraturgeschichte erfuhr das Totenbildnis Schillers eine neue Verbreitung. Die Anzahl der bekannten, zeitgenössischen Schillerbildnisse ist an sich nicht gross und ihr künstlerischer Wert ist in der Mehrzahl gering und jedenfalls sehr unterschiedlich. Das Vertrauen zu ihrer Ähnlichkeit kann nur diesem Umstand entsprechend sein.

Das Verständnis nun für die wertvolle, treue Realistik gerade dieser Zeichnung wuchs in dem Masse, als die sentimentale Vorliebe für das süsslich idealisierte oder für das pathetisch karrikierte Schillerbild zurückging; jene Vorliebe für das unwahre Pendant zum Goethe-Apollon, das durch die Säkularfeier im Jahre 1859 zum Typus erhoben und dem deutschen Volk in jeder Dutzendausgabe der sämtlichen und der ausgewählten Werke vorgesetzt wurde.

Heute scheint Jagemanns Zeichnung, trotzdem sie die Beseelung des lebendigen, geöffneten Auges vermissen lassen muss, dem Beschauer mehr zu sagen und menschlicher von menschlicher Grösse zu reden, als ein von „Schillerlocken“ umkräuselter, konventioneller Typus, der in der Hauptsache erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Dichters geschaffen wurde.

Es hat den Anschein, als ob die Säkularfeier dieses Jahres, der ja ohnedies die Erinnerung an Schillers Tod zugrunde liegt, unser Bild allgemein bevorzuge. Es wäre schön, wenn dieser Umstand zugleich Zeugnis von einer innerlich wirksamen Wahlverwandtschaft zwischen erhöhtem, historischem Wahrheitssinn und vertieftem, individualisierendem Geschmack ablegte.

Wenn sich ein Künstler fände, ein Herr und Meister, dessen Genie mit dem Genius Zwiesprach zu halten verstünde, so könnte es geschehen, dass auf dessen Machtwort die im Tode geschlossenen Augen sich noch einmal öffneten. Strahlte aus ihnen dann Schillers reifer Geist, der Geist

des Mannes, der auf den Wallenstein und auf den Tell als auf die vollendeten Denkmale seiner Kraft zurückschaut, so könnte ich mir dies Bildnis als das wahre Idealbild von Schiller denken:

Das Bild des Dichters, der, wenn ihm zu leben vergönnt geblieben wäre, den Demetrius-Stoff spielend bezwungen hätte, an dem nachher noch so manches, ansehenliche Können gescheitert ist.

Der, dem es so gelänge, nach hundert Jahren die Augen des Genius nochmals zum Leuchten zu bringen, der schüfe im Symbol des Bildes, was die höchste und beste Absicht einer solchen Hundertjahrfeier im Geiste sein kann: Er schüfe keinen hohlen Repräsentanten einer mit mehr oder minder grosser Absichtlichkeit zur Schau gestellten Idee, sondern er hauchte Geist und innerste Seele wieder in die vertraute, lebenswahre Gestalt. „Form und Stoff", Material und Gehalt wären nochmals Eins.

* * *

Die vorliegende Reproduktion ist nach einem guten, in meinem Besitz befindlichen Abdruck des C. Müllerschen Farbenstichs von Herrn Curt Stille in Freiburg i. B. auf photographischem Wege hergestellt, mit bewusster Berücksichtigung und Betonung der künstlerischen Eigenwerte des Blattes und unter entsprechender Verwendung eines mit besonderer Sorgfalt ausgewählten Materials. Auf diese Weise ist es gelungen, die farbige Kraft des graphischen Originals mit sehr befriedigender Wirkung wiederzugeben, so dass sich Herr Stille die Kant-Studien zu dem besonderen Danke verbindet, ihnen wohl zur besten aller im Buchhandel befindlichen Reproduktionen dieses schönen Kupferstichs verholfen zu haben.

Dr. Friedrich Alfred Schmid.

Das Schillerporträt von Gerhard v. Kügelgen.

Während über die unserem Hefte beigegebene Silhouette: „Schiller als Karlsschüler“ nichts weiter zu sagen ist, als dass sie den werdenden grossen Mann ausgezeichnet charakterisiert und insofern zu meinem Quellenfund aus Schillers akademischen Jahren eine höchst willkommene Illustrierung bietet — muss ich mich über das v. Kügelgen'sche Bild etwas weiter auslassen.

Dieses Schillerbild war viele Jahrzehnte hindurch nur durch einen mangelhaften Stich von Anderloni bekannt: Das Original blieb trotz allen Suchens verschollen.

Da sind nun vor einigen Jahren fast gleichzeitig zwei Originale des Bildes aufgetaucht. Dass es zwei Originale sind, daran ist zunächst nichts Merkwürdiges: die Künstler jener Zeit machten von ihren Porträtbildern sehr häufig mehrere Ausführungen: es geschah das damals häufiger als heute, aus dem naheliegenden Grunde, weil ja jetzt die Reproduktionstechnik so vollendet ist, dass Wiederholungen durch den Künstler selbst nicht mehr so notwendig sind. So hat z. B. Kügelgen selbst ein und dasselbe Goetheporträt drei- bis viermal mit kaum merklichen Variationen gemalt; dasselbe ist der Fall mit Raabes und Jagemanns Goethebildern.

Das Eine jener Originale des v. Kügelgenschen Schillerbildes war nun im Besitze der Herzogin Friederike von Anhalt-Bernburg (geborene Prinzessin von Schleswig-Holstein) gewesen. Sie hatte es in ihrer Sommerresidenz Alexisbad im Harz in ihrem daselbst befindlichen Schlösschen aufbewahrt. Die hohe Frau, welche hochbetagt im Jahre 1902 gestorben ist, kannte den Wert des Bildes, dessen besondere Schonung sie ihren Dienern stets aufgetragen hatte. Nach ihrem Tode fiel das Schlösschen Alexisbad mit all seinem Inhalt an einen Prinzen von Schleswig-Holstein-Augustenburg. Durch Nachlässigkeit der Hofbeamten, welche den Wert des Bildes nicht erkannten, wurde nun das Schillerbild (nebst einem dazugehörigen Goethebild Kügelgens als Pendant) an einen Privatmann im Harz um einen unglaublich geringen Preis verkauft, wie das ähnlich auch mit einer Reihe anderer wertvoller alter Gegenstände geschah. Der betreffende Privatmann erkannte zwar auch noch nicht sogleich, um was es sich handelte, aber er hatte als gebildeter Mann soviel Einsicht, um wenigstens auf den ersten Blick zu erkennen, dass er ein wertvolles Stück erworben hatte. Er reiste mit dem Bilde nach Dresden und Leipzig, und da wurde dann durch Professor Dr. Julius Vogel, Konservator am Leipziger Museum, festgestellt, dass es sich um ein Kügelgen'sches Original handelte. Professor Vogel liess nun das Bild in der Leipziger Illustrierten Zeitung vom 11. Dezember 1902 reproduzieren nebst einem Begleitartikel. Natürlich wurde diese Reproduktion sehr viel beachtet. Auch jener Prinz wurde nun aufmerksam auf das seltene Stück, das ihm entgangen war. Ein Rückkaufsversuch scheiterte an der hohen Forderung des neuen glücklichen Besitzers. So ist diese Bildergeschichte wieder eine

drastische Illustration zu dem bekannten Erfahrungssatze, dass Bilder oft die merkwürdigsten Schicksale haben. Es gilt nicht nur der Satz: *Habent sua fata libelli*: es gilt auch: *Habent sua fata tabellae.*

Auch das zweite Original des v. Kügelgenschen Schillerbildes hat ähnliche Schicksale gehabt. Vor einigen Jahren hing es hier in Halle in einem Laden zum allgemeinen Verkaufe aus. Hunderte sahen das Bild und Niemand nahm es: der Preis war, wenn auch nicht so gering wie beim Alexisbader Bilde, so doch mässig. Der Zufall führte mich in den Laden und ich erwarb das Bild, und rettete es damit vor der Verschleuderung. Über den Vorbesitzer, nach dem ich mich natürlich sogleich erkundigte, konnte ich nur erfahren, dass das Bild aus dem Besitz einer verarmten Anhaltinischen Adelsfamilie stammte, deren Name mir aber aus naheliegenden Gründen verschwiegen wurde.

Ich gab nun der Firma E. A. Seemann in Leipzig auf ihre Bitte hin die Erlaubnis, von meinem Bilde eine Reproduktion in Dreifarbendruck zu veranstalten und dieselbe dem in ihrem Verlag erschienenen Werke von Karl Heinemann „Goethe" (dritte Auflage 1903) beizulegen (S. 474). Hierdurch wurde nun das Bild in seinem wunderbaren Farbenreiz dem gebildeten Publikum zum ersten Male vorgeführt. Eine zweite, ebenfalls farbige Reproduktion des Bildes (aber durch eine andere Kunstanstalt) hat nun soeben mit meiner Erlaubnis die Firma George Westermann in Braunschweig veranstaltet, indem sie das Bild in ihrem Maiheft 1905 ihrem Schillerfestartikel von Otto Harnack beifügte. Die unserem eigenen Schillerfesthefte beigelegten Exemplare in Dreifarbendruck stammen zum Teil von der Firma E. A. Seemann, zum anderen Teil von der Firma G. Westermann.

Aus den obigen Mitteilungen ersieht man nun wieder aufs Neue, welchen wunderbaren Schicksalen Bilder im Privatbesitz ausgesetzt sind. Aber nicht immer führen diese Schicksale zu solch erfreulichem Ende. Die Bilder sind im Privatbesitz mancherlei Fährlichkeiten ausgesetzt: sie können durch Unachtsamkeit und selbst ohne Schuld leicht verdorben werden, und sie können im Erbgang nach einigen Generationen leicht verschleudert werden. Ebenso schlimm ist es, wenn sie ins Ausland verkauft werden. Bei den enormen Preisen, welche in Frankreich, England und Amerika von Liebhabern bezahlt werden, ist diese Gefahr sogar sehr drohend: wie viel wertvolles Gut ist aus Deutschland in den letzten Jahren über den Ocean gewandert in die Hände amerikanischer Milliardäre. Ich habe auf einen solchen Verkauf an Privatbesitzer verzichtet: solche Bilder, wie ein Kügelgen'sches Schillerbild, sind Eigentum der Nation und sollen allen zugänglich sein.

Ich freue mich daher, hier die Mitteilung hinzufügen zu können, dass Seine Majestät der König von Württemberg das bisher in meinem Besitz befindliche Bild erworben hat, um es dem Schillermuseum in Marbach zum 9. Mai zum Geschenk zu machen

H. Vaihinger.

Schillers transscendentaler Idealismus.

Von W. Windelband.

Was die Philosophie für Schiller bedeutet hat, ist im Allgegemeinen leicht erkennbar und fraglos festzustellen: was aber Schiller für die Philosophie bedeutet hat, ist eine nicht ganz so einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage. Auch darüber allerdings besteht kein Zweifel, dass der Dichter mehr als irgend ein anderer von Kants Schülern dafür gewirkt hat, den Geist und die Gesinnung der kritischen Philosophie in die allgemeine Vorstellungsweise überzuführen und im Bewusstsein der deutschen Bildung heimisch zu machen, und dass diese seine Wirkung mit ununterbrochener Mächtigkeit noch bis auf den heutigen Tag von seinen philosophischen Dichtungen und ästhetischen Abhandlungen ausgeht. Allein damit ist noch nicht entschieden, welchen Anteil Schillers eigenes Denken an der Fortentwickelung der Kantischen Lehre, an der Ausgestaltung und Umgestaltung des kritischen Idealismus gehabt hat. In dieser Hinsicht sind die Ansichten wohl noch nicht völlig geklärt. Es ist nicht zu leugnen, dass Schiller selbst sehr deutlich die Punkte gekennzeichnet hat, an denen er, wenn nicht vom Geist, so jedenfalls vom Buchstaben der Kantischen Philosophie abwich, und dass er dabei zwar nicht über die Prinzipien, aber um so mehr über einige Ausführungen der kritischen Lehre hinauszugehen sich bewusst war. Ob man von diesem letzteren Bewusstsein sagen darf, der Dichter habe damit sich selber missverstanden, weil er mit seiner vermeintlichen Neuerung wesentlich doch im Bannkreise der Kantischen Philosophie bleibt — das wird schliesslich darauf hinauskommen, wie hoch man die Notwendigkeit des Zusammenhanges jener Prinzipien mit diesen besonderen Anwendungen einschätzt. Diese Schwierigkeit gilt nicht nur für Schillers Verhältnis zu Kant. Die kritische Gedankenwelt war kein starres, unverrückbar festgelegtes System; sie war es

weniger als die irgend einer anderen Philosophie. Sie stellte vielmehr eine in sich bewegte Mannigfaltigkeit dar, deren unerschöpflicher Reichtum eine Fülle lebendiger Beziehungen und Verwickelungen enthielt und zur Entfaltung bringen musste. Da war es und bleibt es denn schwer, das Mass der Verschiebung eindeutig zu bestimmen. Fichte konnte seine Lehre noch für die recht verstandene Kantische halten, als er — nicht bloss nach Kants eigenem Urteil — offensichtlich längst darüber hinausgegangen war: Schiller kann selbst da noch für einen echten Kantianer gelten, wo er über den Meister hinauszugehen glaubte. Auf der einen Seite kann man die gesamte Entwickelung des deutschen Idealismus als die Ausbildung des Systems der Vernunft betrachten, das durch die Kritik begründet worden war: auf der andern Seite kann jede Phase dieser Entwickelung vermöge der Herausarbeitung eines besonderen Moments, das sie charakterisiert, als ein Abweichen von Kant und ein Hinausgehen über ihn dargestellt werden. Und dies muss dann auch für die spezifischen Lehren anerkannt werden, bei denen Schiller seine Selbständigkeit empfand und betonte. — Sie haben das Recht dazu um so mehr, wenn sie sich als Ansatzpunkte erkennen lassen, an denen nachher kräftigere Seitentriebe aus dem Hauptstamme herausgewachsen sind.

Eines aber wird man bei der Feststellung der Bedeutung Schillers für die Entwickelung der Philosophie immer im Auge behalten müssen: das ist, dass er niemals eigentlich darauf aus war, ein System der Philosophie oder eines ihrer Teile, etwa der Ästhetik, lediglich als solches und um des Systems willen auszubilden. Das Motiv seines Philosophierens war zunächst das persönliche Bedürfnis nach einer begrifflichen Begründung jener Kulturpsychologie der Kunst, die den innersten Kern seiner Überzeugungen ausmachte und in der alle Fäden seiner Individualität, alle Interessen seiner Lebensführung zusammenliefen. Diese seine Lebensgedanken in einer Weltanschauung sicher zu verankern, war für den Dichter der Inbegriff seines metaphysischen Bedürfnisses, und als ihm die optimistische Harmonielehre der Aufklärung in die Brüche gegangen war, da ging er mit harter, immer neu ansetzender Begriffsarbeit daran, das neue philosophische Evangelium sich anzueignen. Sobald es ihm aber gelungen war, sich mit seinen Interessen in diesem Gebiete anzusiedeln und jene Grundüberzeugung, die er mitbrachte, in diesem festen Boden Wurzel fassen zu lassen, war der philosophische Teil seiner Lebensarbeit

vollbracht. Allein es handelte sich dabei für ihn nicht nur um diese persönliche Selbstverständigung, sondern die begriffliche Klarheit über die Stellung der Kunst in den Vernunftwerten der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwickelung galt dem philosophierenden Dichter zugleich als das wesentliche und unerlässliche Bindeglied in dem Zusammenhange der neuen Bildung der wahrhaften Humanität, die er für sein Zeitalter heraufzuführen sich berufen und mitberufen fühlte.

Hiernach ist auch Schillers Stellung zu Kants transscendentalem Idealismus zu bemessen. Der Dichter hat den gewaltigen Gedanken des Philosophen mit der ganzen Kongenialität seiner Persönlichkeit ergriffen: er fand darin den festen Ankergrund seines eigensten Wesens. Aber die Art, wie er auf diesem neuen geistigen Lebensgrunde seine eigene Aufgabe löste und die Begriffe für seine Überzeugung zurechtlegte, war von Anfang an frei von aller schülerhaften Befangenheit: mit voller Beherrschung der Gedanken prägt er ihnen seine eigene, aus der allgemeinen Redeweise glücklich herausgearbeitete Form auf; er verschmäht es auch nicht, Reinholdsche oder Fichtesche Wendungen, wo sie ihm leichter zum Ziele zu führen scheinen, sich anzueignen. Gelegentlich hat er sogar später einmal in den Formeln der Identitätsphilosophie geredet. Das Wesentliche und Wertvolle ist ihm immer, zu zeigen, dass in dem Prinzip, worin er das Eigenste der neuen Philosophie mit Recht erblickt, die gemeinsame Wurzel alles moralischen und alles ästhetischen Lebens aufgedeckt ist.

Darum ist Schillers Zugehörigkeit zum transscendentalen Idealismus in erster Linie diejenige einer Grundüberzeugung: dass es für das Bewusstsein keine andere Realität, keine anderen „Gegenstände“ giebt als diejenigen, die es aus seiner eigenen Vernunftbethätigung heraus erzeugt. Die Verwandlung der Welt in die Gegenstände des Bewusstseins ist die entscheidende That des kritischen Philosophen. Und dies Entscheidende hat Schiller genau so scharf gesehen und genau so fest ergriffen wie Fichte. Es ist der Grundton, auf den alle philosophischen Leistungen Schillers gestimmt sind. Wenn man diese Spontaneität des Geistes in der Erzeugung seiner Gegenstände Freiheit nennt, so gilt es in diesem — aber freilich nur in diesem! — Sinne, dass Freiheit der Centralbegriff des Schillerschen Denkens, wie des Kantischen und des Fichteschen ist.

Aber die allgemeine Formel der Autonomie, die das Wesen des transscendentalen Idealismus ausdrückt, enthält eine Mehrheit von Bedeutungen in sich, die in Kants Lehre sich vielfach mit einander verschlingen und je nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen dem Grundgedanken von der Erzeugung des Gegenstandes aus der Spontaneität des Bewusstseins eine verschiedene Färbung geben. Es ist nicht nur für die Feststellung von Schillers Verhältnis zur kritischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis von Kants Lehre und Entwickelung und für die Einsicht in die Motive der auf ihn folgenden Bewegung förderlich und erforderlich, diese Verschiedenheiten deutlich herauszuheben: sie belehren zugleich über den Ursprung und den Rechtsanspruch der verschiedenen Deutungen, welche die Kantische Lehre selbst früher und später erfahren hat.

Als das „Bewusstsein" nämlich, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das „Bewusstsein überhaupt". Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird.

Geschieht das aus dem ersten jener drei Standpunkte, so rückt die Idee der Persönlichkeit in den Vordergrund des transscendentalen Idealismus. Die Selbstgesetzgebung des Willens, die Selbstbestimmung des Handelns, die Selbstgestaltung des Lebens erscheinen als die Ideale einer Gesinnung, welche keine anderen Werte in der Welt anerkennt, als die von ihr selbst gesetzten. Diese stolze Moral der Persönlichkeit ist der aus dem Wesen des Mannes selbst stammende Einschlag in der Philosophie Kants; und wir werden kaum irre gehen, wenn wir meinen, sie sei unter den persönlichen Motiven seiner Lehre das bedeutsamste. Dieser Appell, dass der Mensch als Vernunftwesen sich und sein Leben auf sich selber stelle, war aber auch der Ton, der das lauteste Echo fand und für die neue Lehre die Jünger aus der Gesinnung heraus warb. Er hat auch Schiller ergriffen, der es aussprach, es sei gewiss von einem sterblichen Menschen kein grösseres Wort noch gesprochen, als dieses Kantische „Bestimme dich aus dir selbst", was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie sei. Das sagt der Dichter gerade da, wo er sich anschickt, in den Kalliasbriefen

seine eigne ästhetische Theorie aus Kant herauszuarbeiten; und in der Tat ist diese seine Theorie in allen ihren Phasen durch das Bestreben bedingt, die Formen zu erfassen, in denen „diese grosse Idee der Selbstbestimmung“ das Wesen des Schönen ausmacht. Das war aber nur dadurch möglich, dass Kants Idee der Autonomie in Schiller nicht nur den sittlichen Menschen, sondern auch den Künstler packte; dass der Dichter in der Erzeugung der ästhetischen Welt aus dem Bewusstsein, wie sie Kant lehrte, sein eigenstes und innerstes Schaffen wiederfand. Das ist die unsterbliche Bedeutung der Kritik der Urteilskraft.

Auch hierin ist es zuletzt die künstlerische Gesinnung, die Schiller zum Jünger Kants gemacht hat. Er war sich aus eignem künstlerischen Erlebnis der schöpferischen Kraft der genialen Phantasie bewusst; ihm war es das Geläufigste, dass die ästhetische Welt eine neue, eine andere ist als die gemeine. Kein Gegensatz kehrt in den ästhetischen Abhandlungen und in den dazu gehörigen Gedichten so häufig wieder wie der von Wahrheit und Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie.“ Die Erhebung des Stoffs in die Form, die Vernichtung des Stoffs durch die Form, das Hinausleben aus dem „Gemeinen und Traurigwahren“ in die höhere Welt der reinen Gestaltung — und wie sonst die charaktervollen Formeln dafür lauten: immer ist die Schönheit „unsere zweite Schöpferin.“ „Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt,“ heisst es in den ästhetischen Briefen, „der wird nie die Wahrheit erobern.“ Oder „die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit oder das sinnliche Dasein der Dinge von aussen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt“. Das ist zweifellos im intimsten Sinne des transscendentalen Idealismus gedacht, und es ist höchst interessant, wie der Dichter in diesem Sinne die kritische Erkenntnistheorie sich ästhetisch assimiliert hat. In dem intellektuellen Prozess wird der Mensch aus einem Sklaven der Natur zu ihrem Gesetzgeber: indem er aus den Empfindungen den „Gegenstand“ schafft, und ihn „betrachtet“, wird er von dem Objekte wie von der Begierde, mit der es ihn ergriff, frei und erhebt sich zu der Form, dem Nachbild des Unendlichen. So vollzieht sich schon in der Wahrnehmung jener Rhythmus der drei Zustände, wonach im physischen der Mensch die Macht der Natur erleidet, im ästhetischen sich ihrer entledigt und im moralischen sie beherrscht. Aber dieser Vorgang ist die Tat des

Subjekts, das in der Betrachtung von der gemeinen Wirklichkeit der Dinge die Form ablöst und auf ihr als dem schönen Scheine weilt. Diese Gleichgiltigkeit gegen die Realität ist in Wahrheit die Erweiterung des menschlichen Gemüts zu seiner höheren Bestimmung; der Schein ist des Menschen Werk, und an ihm übt das Gemüt nur sein Eigentumsrecht aus, wenn es in der Kunst des Scheins mit ihm spielt und in ungebundener Freiheit nach eigenen Gesetzen mit ihm schaltet.

Freilich fügt Schiller hinzu, der Mensch besitze dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlosen Reiche der Einbildungskraft. Er versucht nicht, und es war nicht seine Aufgabe, festzustellen, worauf die Einschränkung dieses Eigentumsrechts im Theoretischen und im Praktischen beruht: aber die Lösung dieser Aufgabe wäre vielleicht sehr schwierig, wenn nicht unmöglich auf dem Boden dieser Ästhetisierung des transscendentalen Idealismus gewesen. Mit der leisen Wendung ins Psychologische, die daran unverkennbar ist, wird die Autonomie zu einer Praerogative der einzelnen ästhetischen Persönlichkeit und gerät in Gefahr, die Fühlung mit der allgemeingiltigen Gesetzmässigkeit zu verlieren. Wie es denn charakteristisch ist, dass Schiller unter den kantischen Prinzipien der ästhetischen Urteilskraft dasjenige am fremdesten geblieben ist, wonach in dem übersinnlichen Substrat der Menschheit, d. h. im Bewusstsein überhaupt, die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes gefunden war. Der Dichter berührt dies Prinzip, wo er von der Herrschaft des Formtriebes redet, bei der sich der Mensch zu einer Ideeneinheit erhebe, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich fasst: aber er schwächt es damit ab, dass er diesen Zustand für denjenigen erklärt, in welchem wir „nicht mehr Individuen, sondern Gattung“ sind. Das ist allerdings um so weniger verwunderlich, je mehr man bedenkt, wie schwierig es in Kants eigner Darstellung ist, das „Bewusstsein überhaupt“ von der menschlichen Gattungsvernunft zu unterscheiden. Allein bedenklicher war es, dass in Schillers Theorie des Spieltriebes die Autonomie der künstlerischen Persönlichkeit bis zu der souveränen Schrankenlosigkeit der Phantasie gesteigert erscheinen konnte, die sich unter der Mitwirkung missverstandner Lehren Fichtes später als romantische Ironie entfaltet hat.

Wie weit indessen Schiller selbst von dieser Gefahr entfernt war, lässt sich — innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen — am besten daraus entnehmen, dass es gerade die entgegengesetzte Richtung war, in der er zuerst seine selbständige Position auf dem Boden der kritischen Ästhetik zu gewinnen suchte. Vor schrankenlosem Subjektivismus ist derjenige bewahrt, der seine Aufgabe darin setzt, den objektiven Begriff der Schönheit zu finden: und das ist bekanntlich das Thema der Kalliasbriefe. Schon dies Thema gilt zum mindesten als eine Ergänzung von Kants Analytik des Schönen, die sich auf die Kritik der Apriorität des ästhetischen Zustandes beschränkt und die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung der schönen Dinge abgelehnt hatte. Und in der Tat folgt Schiller hier einem kräftigen, sachlich wohlbegründeten Impulse. Denn so sehr er mit Kant überzeugt war und überzeugt sein durfte, dass der ästhetische Gegenstand als solcher niemals gegeben ist, sondern immer erst in der interesselosen Betrachtung als Form und Schein entspringt, so sehr vermisste er von seinem theoretischen Bedürfnis aus in der Kritik der Urteilskraft eine Antwort auf die Frage, wie die Stoffe der Erfahrung beschaffen sein müssen, um solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlersich gestimmten Gemüte hervorrufen oder auch nur vertragen zu können. Auch dieses theoretische Bedürfnis Schillers wurzelt in seinem künstlerischen Erleben. Wir wissen genau, wie vorsichtig und gewissenhaft er selbst in der Wahl seiner Stoffe und in der Erwägung ihrer dichterischen Formbarkeit verfuhr: musste er sich nicht Rechenschaft darüber zu geben versuchen, auf welchen Eigenschaften in den Stoffen selbst diese Verschiedenheit ihrer ästhetischen Verwertbarkeit beruhe? Diese Frage hatte Kant beim Schönen in der Tat nicht gestellt, geschweige denn beantwortet: denn sie lag ausserhalb seiner rein transscendentalen Problemstellung, die nur die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für das Gefühlsvermögen betraf. Geradesowenig hatte er in der Kritik der reinen Vernunft die methodologische Frage aufgeworfen, welche Eigenschaften etwa die einzelnen Erscheinungen aufweisen müssen, um unter besondere Naturgesetze subsumiert zu werden. Jenes Problem der Kalliasbriefe stellte aber in keiner Weise den transscendentalen Idealismus der Ästhetik in Frage, es lag vielmehr unmittelbar in dessen Konsequenz. Ja, Schiller hätte sich darauf berufen können, dass Kant selbst in der Analytik des Erhabenen den Weg eingeschlagen hatte, genau zu untersuchen, wie

Erfahrungsinhalte an Grösse oder Kraft beschaffen sein müssen, um zwar nicht selbst erhaben zu sein, aber das Gemüt in den Zustand zu versetzen, worin sie als erhaben beurteilt werden.

Dabei läuft die Schillersche Lösung des so gestellten Problems auf eine Vorstellungsweise hinaus, welche die höchste und reifste Form des transscendentalen Idealismus zur Voraussetzung hat: denn die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, diese innere Notwendigkeit der Form an einer sich selbst erklärenden Erscheinung, diese Heautonomie, die eine objektive Beschaffenheit der Gegenstände sein soll, weil sie ihnen bleibt, auch wenn das vorstellende (Einzel-) Subjekt ganz hinweggedacht wird, — alle diese aus dem kritischen Begriffsarsenal geholten Bestimmungen sind doch nur dann verständlich, wenn die Naturerscheinungen, die jenes objektive Merkmal des Schönen an sich haben sollen, selbst schon als Gegenstände des Bewusstseins überhaupt gedacht werden. Niemals ist Schiller dem letzten Höhepunkte des Transscendentalismus näher gewesen als hier, wo er sich von dem sog. subjektiven Idealismus zu Gunsten einer objektiven Definition der Schönheit zu entfernen scheint. Und wie reif er bei der Zusammenfassung seiner gesamten Untersuchungen diese begrifflichen Beziehungen durchschaut hat, zeigen die Worte, die er am 25. Okt. 1794 an Körner schrieb: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiss objektiv, aber bloss als eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt. Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein."

Solchen Aussprüchen gegenüber wird man sich doch freilich schwer des Eindrucks erwehren können, dass die Energie des Schillerschen Denkens von der Ausbildung, Anwendung und Ergänzung der Kantischen Prinzipien leise zu ihrer Umbildung hindrängt, ohne diese selbst noch zu vollziehen. Denn von dieser Art der Stellungnahme zur Kantischen Ideenlehre war der Schritt nicht weit zu Schellings „transscendentalem Idealismus", von dem sich dann die Aussicht auf die „Philosophie der Kunst" und die Hegelsche Ästhetik eröffnet. Schiller selbst hat diesen Schritt nicht gethan. Denn er verfolgte diesen Weg nicht weiter. Ihm genügte dieser sein Beitrag zur Ausführung des Gedankens, den ja im Grunde genommen auch schon die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hatte: dass der Stoff der Naturerscheinungen und

das Formprinzip der Vernunft in letzter Instanz auf einander hinweisen und zweckvoll auf einander abgestimmt sind. Die Durchführung überliess er den Systematikern; er selbst wendete sich nun ganz der Aufgabe zu, die ihm vor allem am Herzen lag: mit den Kantischen Begriffen die Stellung der Kunst im Zusammenhange der menschlichen Lebensentwickelung zu begreifen. Eben damit aber kehrte Schillers transscendentaler Idealismus von jenem Ausblick auf das Metaphysische zu der wesentlich anthropologischen Auffassung zurück.

Denn wenn das Schillersche Hauptproblem, dessen Lösung für den Dichter sachlich seit den „Künstlern" feststand und stehen geblieben ist, jetzt unter die Gesichtspunkte des transscendentalen Idealismus gerückt wurde, so war das entscheidende Moment die Auffassung des ästhetischen Lebens als der spezifischen Leistung des Menschen. Nur in seiner sinnlich-übersinnlichen Doppelnatur sollten die Bedingungen für diese Funktion gegeben, eben deshalb aber auch in dieser Funktion selbst die vollständigste Bestätigung seines Wesens enthalten sein. Diese Voraussetzung vom Menschen als dem Mittelgliede zweier Welten hatte Schiller dereinst den herrschenden Vorstellungen entnehmen können: aber sie war auch in die Kantische Weltanschauung übergegangen, und sie bildete eines der Grundmotive der Kritik der Urteilskraft. Natur und Freiheit — so hiess es hier —, die sonst geschiedenen Reiche der theoretischen und der praktischen Vernunft, finden in dem ästhetischen Bewusstsein ihre Vereinigung: aber gerade deshalb legte auch Kant darauf Wert, dass das Schöne und das Erhabene nur Erscheinungen für den beiden Sphären zugehörigen Menschen seien. Ganz in diesem Sinne behandelt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Transscendentalpsychologie, die an Fichtesche Bestimmungen anklingt, konstruiert er bekanntlich den Spieltrieb als die Ausgleichung des Gegensatzes der beiden Triebrichtungen im Menschen. Diese Konstruktion hat zwar ihr Vorbild in dem Spiel der Vorstellungsvermögen oder Erkenntniskräfte, das in der Kritik der Urteilskraft die transscendentalpsychologische Grundvoraussetzung bildete: aber sehr viel energischer als Kant hob Schiller hier hervor, dass das ästhetische Leben dem Menschen wesentlich und einzig angehöre. Weder unter ihm in der Natur noch über ihm in der Geisterwelt giebt es Schönheit: in ihm allein als dem sinnlich-übersinnlichen Doppelwesen ist sie möglich und als Ausprägung dieses seines spezifischen Wesens not-

wendig. Während die theoretische Vernunft über ein Reich der Natur gebietet, dem das empirische Wesen des Menschen nur als ein Teil neben andern eingeordnet ist, während die praktische Vernunft ihr Freiheitsgesetz für „alle vernünftigen Wesen" überhaupt errichtet, zu denen der Mensch nur als eines der Glieder einer übersinnlichen Weltordnung gehört, hat es die ästhetische Vernunft einzig und allein mit dem Menschen als diesem gegebenen Doppelwesen zu thun. Hier ist demnach die kritische Untersuchung wirklich auf das Verständnis der Organisation der menschlichen Vernunft gerichtet, und die Auffassung der Kantischen Lehre, welche das ganze Geschäft der Transscendentalphilosophie unter diese Aufgabe stellt, findet in dem transscendentalpsychologischen System der Schillerschen Ästhetik ihr bedeutsamstes Vorbild, das z. B. gerade bei Alb. Lange auch historisch als solches gewirkt haben mag. Um so begreiflicher aber ist es, dass Schiller in diesen „Briefen" mit jenem „objektiven" Begriffe der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, zu dem er in den Kalliasbriefen vorgedrungen war, direkt nichts anfangen konnte.

Aus der Lehre vom Spieltrieb, die Schiller in dieser Weise entwickelte, ergab sich notwendig das doppelte Verhältnis, wonach der ästhetische Zustand einerseits als die unumgängliche Überleitungsstufe aus der sinnlichen in die intellektuell-moralische Bestimmtheit des Menschen, andererseits als die vollkommenste und höchste Ausprägung seines ganzen, nur ihm eigenen Wesens gelten musste. Beide Seiten der Sache sind in ihr selbst gleichmässig begründet und gehören deshalb für Schiller, wie schon in den „Künstlern", notwendig zusammen, ohne mit einander zu streiten: sie können nicht auf verschiedene Entwickelungsstufen des Schillerschen Denkens verteilt werden. Vielmehr ist eigentlich erst hier dem Dichter die begriffliche Lösung des Problems gelungen, das ihn und Körner in ihrem Briefwechsel als das wichtigste beschäftigt: unter einem höheren Prinzip das Verhältnis des ästhetischen und des moralischen Lebens zu einander zu bestimmen. Es ist das intimste Lebensinteresse Schillers, das hier seine Befriedigung findet: die Beziehung seines persönlichen Berufs auf die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen. Wir verstehen, wie nach dieser innersten Beruhigung der lang zurückgehaltene Quell seiner dichterischen Schöpferkraft sich in mächtigem, hinreissendem Strome ergossen hat.

Was aber dem kritischen Denker Schiller hier vorschwebt, ist, wie wir heute sagen würden, nicht mehr und nicht weniger als die Frage nach der lebendigen Beziehung der Vernunftwerte zu einander: Wir wissen, wie Kant ursprünglich darauf ausgegangen war, sie in reinlicher Scheidung aus einander zu halten: aber die Kritik der Urteilskraft, sein höchstes Werk, hatte, wie sie das Verhältnis der teleologischen Betrachtung zur Erkenntnis der Naturgesetzmässigkeit in mustergiltiger Weise bestimmte, so auch die Beziehungen des ästhetischen Verhaltens im Schönen wie im Erhabenen zu der sittlichen Natur des Menschen herausgearbeitet. Fern von aller engen und ängstlichen Unterstellung der Kunst unter moralisierende Zwecke, war hier die bedeutsame Verbindung des ästhetischen Lebens mit den höchsten Wertbestimmungen der Menschheit vollauf begriffen worden. Freilich hatte Kant in der kritischen Reinlichkeit seiner Unterscheidungen gerade diese Beziehungen aus dem Umkreise der „reinen" Schönheit verwiesen und sie bei der „angehängten" untergebracht, zu der schliesslich doch auch — wie es Schiller selbst gezeigt hat — das Erhabene zu rechnen ist. Schillers Begriffsbestimmungen hatten das „bedeutungslose" Schöne von vornherein aus der Welt geschafft: die „Freiheit in der Erscheinung", die er auch als „Vernunftähnlichkeit" bezeichnete, liess die Selbstbestimmung aus jeglicher Gestalt des Schönen uns „zurückstrahlen". Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung" nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mittelchen der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewusstsein mundgerecht zu machen.

In der That hatte Schiller in der Idee der Selbstbestimmung das höhere Prinzip gefunden, dem sich der moralische und der ästhetische Wert gleichmässig unterordneten. Dass auch der logische Wert, die Wahrheit, in dieselbe Ordnung gehört, berührte er nur gelegentlich: aus der Gesamtheit seiner Interessen ist es zu verstehen, dass er das Hauptgewicht auf die Koordination des moralischen und des ästhetischen Wertes legte. Diese Koordination aber wurde selbstverständlich zu einer Wechselwirkung: wie das Schöne sich in der Bedeutsamkeit vollendet, mit der die sittliche Bestimmung des Menschen als frei gestaltete Form in die sinnliche Erscheinung tritt, so kann zwar die Erhabenheit der Pflichterfüllung in ihrem Triumphe über die sinnliche Neigung moralisch

nicht überboten werden, aber es giebt ein „ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ in der edlen Gesinnung.

Diese Theorie der „schönen Seele“ steht nun wieder an sich, wie es Schiller selbst sehr richtig hervorgehoben hat, in keinem Widerspruch mit der Kantischen Ethik; aber sie enthält eine anders gerichtete Anwendung ihrer Prinzipien und tritt deshalb in Gegensatz zu derjenigen, die Kant seinem eigenen Wesen gemäss ausgeführt hatte. Das Verhältnis der beiden im Menschen verknüpften Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, zeigt bei Kant wie bei Platon ein doppeltes Gesicht: es besteht zwischen ihnen einerseits der notwendige Gegensatz, ohne den die Norm und der Imperativ gegenüber der gegebenen Wirklichkeit ihren Sinn verlieren würden, und andererseits die Zusammengehörigkeit, vermöge deren allein auf eine, wie auch immer beschränkte Verwirklichung der Norm im Wirklichen zu rechnen ist. Die negative Seite dieses Verhältnisses hat Kant, zumal in der eigentlichen Moral, mit der Rigorosität betont, die Schillers Widerspruch und Spott hervorrief; aber auch Kant hat in seinen grossen Gesamtansichten des Lebens die schliessliche Gestaltung der Sinnenwelt zur Verwirklichung der Freiheit deutlich gezeichnet. Schiller aber hat sich zu der Notwendigkeit des Gegensatzes bedingungslos für alle Fälle bekannt, in denen das höhere Ziel seiner ästhetischen Ausgleichung noch nicht erreicht ist.

Auch diese bekannteste Differenz zwischen dem Dichter und dem Philosophen ist also an sich nur von gradueller und sekundärer Bedeutung, indem sie sich erst auf dem Boden einer prinzipiellen Gemeinsamkeit entwickelt. Aber in den Argumenten, mit denen Schiller dabei seine Stellung verteidigt, kommen Motive zum Wort, in denen sich wiederum leise Antriebe tieferer Abspaltung ankündigen. Es handelt sich um den Wert der Legalität. Schiller macht darauf aufmerksam, dass eine dem Sittengesetz konforme Handlung, die nur als eine schöne Wirkung einer glücklichen Natur anzusehen ist, zwar vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, darum aber doch ihren positiven Wert nicht etwa im gemein utilistischem Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkte behält, dass damit die Verwirklichung des Sittengebotes in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens erreicht ist. Diese objektive Realisierung des Sittengesetzes gilt also bereits als ein eigener Wert neben der subjektiven Grund-

bestimmung, dass nichts gut sei als der gute Wille. Indem Schiller hier die erzieherische Bedeutung der ästhetischen Veredlung der Empfindungen im Vernunftinteresse der Gesamtheit hervorhebt, bereitet er die Auffassungsweise vor, die in Hegels Unterscheidung der subjektiven Moralität von der objektiven „Sittlichkeit" ihr letztes Wort gesprochen hat.

Damit hängt noch ein Anderes zusammen. Das Ideal der schönen Seele ist schliesslich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der Kantischen Moral, für die alles Einzelne seinen ethischen Wert nur durch die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetze erhalten sollte. Je mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie — nach den Prinzipien der Kritik der Urteilskraft — den Charakter des Einzelurteils an, dessen Wertungsgrund nicht mehr in einem Begriffe zu suchen ist. Und so wächst hier wieder die Urmacht der Persönlichkeit heran, deren ethischen Wert Kant zwar im Allgemeinen auf die höchste Höhe gehoben, deren individueller Gestaltung er aber in seiner Lehre nicht hatte gerecht werden können.

Alle diese grossen Fragen über die Verhältnisse der Kulturwerte zu einander kommen nun natürlich auch bei Schiller in den lebendigsten Fluss, wenn sie unter die geschichtsphilosophische Betrachtung gestellt werden, deren eigenste Aufgabe ja gerade die Beantwortung dieser Fragen ist. Hier kommen deshalb, wenn man Schillers Verhältnis zu Kant ins Auge fasst, alle die Differenzen zu Tage, die bisher im Einzelnen betrachtet wurden. Während der Königsberger Philosoph den Sinn der Geschichte in der Herbeiführung der besten Staatsverfassung sieht, hat der Dichter das ästhetische Leben in den Mittelpunkt der historischen Bewegung gestellt. Dem Historiker Schiller, dem die Universalgeschichte schliesslich doch wesentlich Kulturgeschichte war, ist die Gestaltung eines Reichs vollkommener Bildung, der „ästhetische Staat", das Beste, was von der Erziehung der Menschheit zu hoffen ist.

Allein so weit hier die sachlichen Bestimmungen bei Kant und bei Schiller aus einander gehen mögen, so tief bleibt die Verwandtschaft im eigentlichen philosophischen Prinzip. Das kommt am besten bei den Fragen nach dem Anfang der Geschichte, nach

dem Verhältnis der historischen Bewegung zu ihren natürlichen Bedingungen heraus. Für Schiller wie für Kant ist die Geschichte keine Notwendigkeit natürlicher Entwickelung: sie ist das Werk der menschlichen Gattung, ihre That der Freiheit, ihre Selbstbestimmung zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Das ist die letzte und höchste Gesinnungsgemeinschaft beider Denker im transscendentalen Idealismus.

Kant und Schiller.

Der Denker stieg in dunkle Tiefen,
Er liess der Erde grüne Pracht,
Getreu den Geistern, die ihn riefen,
Stieg er hinunter in die Nacht.
Es schwand das Leben, das vertraute,
Es blich des Himmels blauer Schild,
Doch seiner Heldenseele graute
Nicht vor der Furcht Medusenbild.

Dort wo die letzten Quellen rauschen,
Draus des Erkennens Strom sich drang,
Dort stand er still in ernstem Lauschen,
Entzückt von seinem Wogengang.
Und wie sein Strahlenaug ihm brannte
Statt einer Ampel mattem Blick,
So glänzt es ihm, da er sich wandte
In der Erscheinung Land zurück.

Und wieder wölbte sich der Bogen
Des Himmels über seinem Haupt,
Und leuchtend kamen hergezogen
Die Sterne, denen er geglaubt.
Dann kündet er zur rechten Stunde
Was er geschaut am heilgen Ort:
Tiefsinnig von des Weisen Munde
Fiel das gedankenschwere Wort.

Und als ihm will den Scheitel beugen
Die Zeit, die jede Kraft verheert,
Da sendet Zeus ihm einen Zeugen,
Der seines Werkes Sinn bewährt:
Den Adler, der in starken Fängen
Des Gottes Donnerkeile hält,
Von des Olympos sel'gen Hängen
Den Boten an die dunkle Welt.

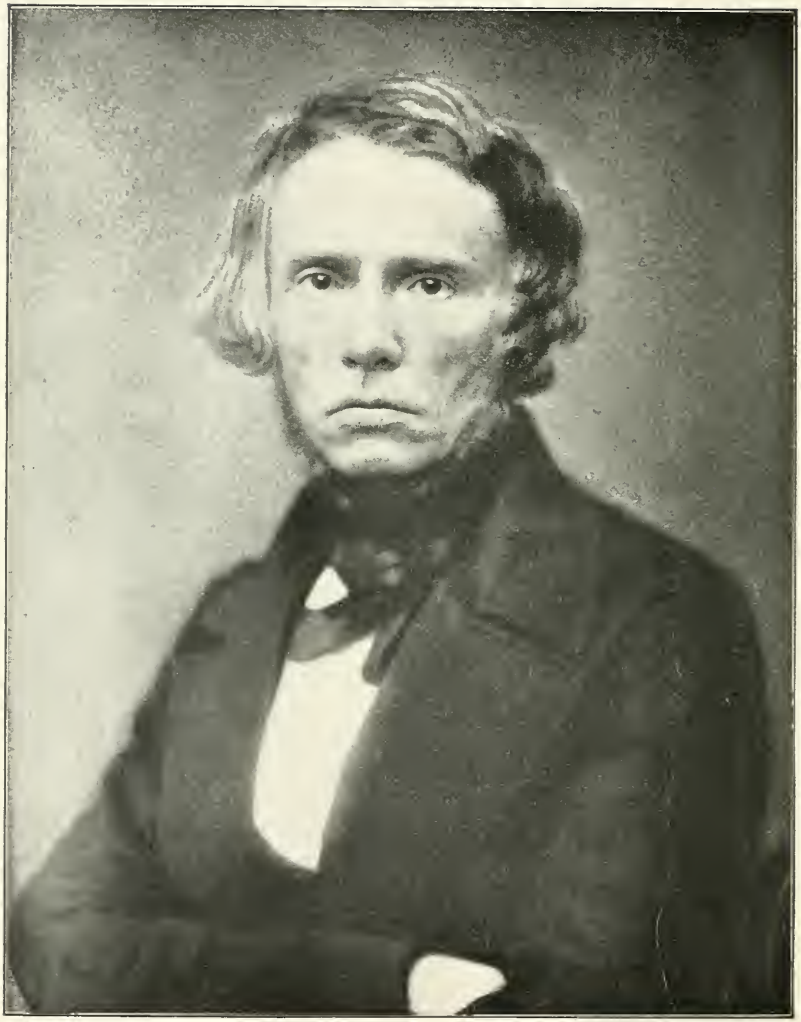
Mit Schwingen, stäten und behenden,
Schwebt über ihm der stolze Aar,
Am schroffen Sturz von Felsenwänden
Sein Schatten wandelt wunderbar.

Ihm bangt nicht vor den dunklen Schlüften,
Ihm schwindelt nicht in Sonnenhöhn,
Die Wolken sieht er über Grüften
Der Thäler wogen und verwehn; —
Der Schwere freiester Besieger,
Des Äthers königlicher Geist,
Der starke, nie erlahmte Flieger,
Der jauchzend über'm Abgrund kreist.

Tim Klein.

Mitteilung: Die Generalversammlung der „Kantgesellschaft", welche am 22. April stattgefunden hat, hat beschlossen, den Preis für die Lösung der Preisaufgabe: „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles" von 500 M. auf 600 M. zu erhöhen und einen II. Preis von 400 M. auszusetzen.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.



Karl Rosenkranz.

Immanuel Kant,
seine geographischen und anthropologischen Arbeiten.

Von G. Gerland.

[Fortsetzung aus X. 1/2.]

Fünfte Vorlesung.
Naturgeschichte des Himmels.

Kant's Naturgeschichte des Himmels ist die berühmteste seiner naturgeschichtlichen Arbeiten. Die kleine Schrift ist aber nicht bloss naturwissenschaftlich, sie ist in jeder Hinsicht so merkwürdig, so lehrreich für die ganze Entwickelung und Art Kant's, dass wir sie besonders eingehend behandeln müssen.

Nun würde ich gern zu Ihnen sagen: „Sie alle kennen das Werk, sei es aus eigener Lektüre, sei es aus eingehender litterarischer Darlegung, so dass wir gleich zu seiner Kritik übergehen dürfen. Allein das kleine Büchlein ist, und eben wegen seiner Berühmtheit, mehr in Einzelnheiten, als im Ganzen, in seinem ganzen Wesen und Inhalt betrachtet worden. Und doch ist diese Gesamtbetrachtung zu richtiger Würdigung des Buches und seiner litteraturgeschichtlichen Schicksale durchaus notwendig.

Der Titel lautet: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt", Königsberg und Leipzig, bei Joh. Friedr. Petersen 1755. Gleich hier ist zu betonen, dass das Werk anonym erschien, dass auch die Widmung an Friedrich den Grossen nur unterschrieben ist „Ew. König. Majestät allerunterthänigster Knecht, der Verfasser", dass Kant's Name im ganzen Buch nicht vorkommt. Das Werk hatte dann ferner, wie Borowski[1]) erzählt, „das besondere Schicksal, weder vor die Augen des Publikums noch des Königs

[1]) Immanuel Kant von Alfons Hoffmann (Teil II, Abdruck der „Darstellung" etc. von Borowski) S. 170.

Friedrich II. zu kommen", weil[1]) „der Verleger des Werkes während des Abdrucks desselben fallierte; es kam nicht an den König, es kam — nicht einmal auf die Messe, weil das ganze Waarenlager des Verlegers Petersen gerichtlich versiegelt war." Zwar wurde das Werkchen bald wieder frei. Aber obwohl es von den „Hamburger freien Urteilen und Nachrichten" schon 1755, nicht erst 1758, wie Borowski[2]) angiebt — „allen denen, welche Gedanken von der Art lieben und beurteilen können" — empfohlen war; obwohl es 1756 in den Königsberger Nachrichten als ein Werk Kant's (also nicht mehr anonym) zum Kauf ausgeboten wurde,[3]) so blieb das Buch doch so unbekannt, dass Lambert, der 1761 seine „kosmologischen Briefe" herausgab, es im November 1765 noch nicht gesehen hatte.[4]) Dr. G. H. Schöne sagt freilich, dass Diderot „Encyclopédie, lettre K", Kant erwähne. Da nun der neunte Band der Encyklopädie, den Buchstaben K enthaltend, (In — Mem.) in 1. Auflage zu Neufchatel 1765, der ganz entsprechende neunte Band der folgenden Ausgabe zu Livorno 1773 erschienen ist, so wäre diese Erwähnung von grossem Interesse für die Geschichte des Buches. Allein Schöne's Angabe beruht auf einem Irrtum: einen Artikel „Kant" — und als solchen müsste man doch Diderot's Erwähnung denken — bringt keine der Ausgaben (nur eine Ortschaft Kant wird erwähnt) und ebensowenig der dritte den Buchstaben K enthaltende Supplementband, der zu Paris 1777 herauskam. Im Jahre 1777 wird die „Naturgeschichte des Himmels" in dem damals in Deutschland verbreitetsten populär-astronomischen Werk, in J. G. Bode's „Anleitung zur Kenntnis des gestirnten Himmels", erwähnt,[5]) zuerst in der 3. Auflage des Buches, nach Schöne;[6]) aber noch in der 5. Auflage, 1788 (S. 637), wird Kant nur im Anhang an Lambert genannt und zwar mit derselben allgemeinen wohlwollenden Empfehlung, wie sie die Hamburger freien Urteile 1755 gebracht hatten. Bode aber war ein Hamburger. Erst in der 7. Auflage der „Anleitung", 1801, steht Kant vor dem inzwischen verstorbenen Lambert; doch bleibt es auch hier bei ganz allge-

[1]) Ebendas. S. 269.
[2]) Bei Hoffmann S. 170.
[3]) J. Rahts, Kant, Akad.-Ausg. 1, 545.
[4]) Ebendas. Bd. 10, Brief 31, S. 48 f.
[5]) Ostpreuss. Monatsschr. 33, 257.
[6]) Ebendas.

meinen Lobeserhebungen: wirklich benutzt, eigenen Studien zu Grunde gelegt hat Bode die Naturgeschichte des Himmels nirgends. Dagegen schreibt Herder, der 1762—64 Kant's Zuhörer war, am 30. Oktober 1772 an Lavater:[1]) „von Kant, der mein Freund und Lehrer ist, dessen alle Lieblingsmeinungen ich nicht bloss so oft gehört und mich mit ihm besprochen, sondern der mir auch seine Träume bogenweise überschickt hat etc., scheinen Sie sein erstes, recht Jünglingsbuch voll Ihrer" — Lavaters! — „Ideen nicht zu kennen. Es ist ohne Namen und heisst: „Allgemeine Theorie des Himmels", wo Sie sogar Ihre Mittelsonne finden, die auch ein Engländer ordentlich astronomisch behauptet hat." Doch bedauert auch Herder im 1. Kapitel der „Ideen" 1784, dass die Schrift „unbekannter geblieben ist, als ihr Inhalt verdiente".

Kant hat einen Teil der Naturgeschichte des Himmels später neu überarbeitet und an einer freilich sehr merkwürdigen Stelle seine Werke benutzt: in der 1763 veröffentlichten Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in deren Vorrede er in einer Fussnote auf Lambert's Übereinstimmungen mit seinem Werke hinwies und Lambert dadurch auf letzteres aufmerksam machte. Die siebente Betrachtung des zweiten Teils der Abhandlung aus 1763 umfasst die Kosmogonie und in Bezug auf diese sagt Kant in der Vorrede:[2]) „es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu sein, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abteilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab, gezogen worden, wo hiervon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen, gehandelt wird. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabsicht hat, imgleichen der Wunsch, einiges an dieser Hypothese

[1]) Aus Herders Nachlass, herausgeg. von H. Düntzer und F. G. v. Herder, 2. Bd., S. 24 f.

[2]) Hartenstein 2, 112 f. — Akad.-Ausg. 2, 68 f.

von Kennern beurteilt zu sehen, haben veranlasst, diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläufig für diejenigen, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuten und von denen sie füglich kann überschlagen werden.“ In jener Fussnote sagt auch er, dass die Naturgeschichte des Himmels wenig bekannt geworden, auch nicht zur Kenntnis Lambert's gekommen sei, dessen Theorie und Gedanken so viel Übereinstimmung mit seiner, Kant's, „Theorie des Himmels“ zeige. — Eine Neubearbeitung des ganzen Werkes unternahm er nicht; für ihn war, was er mit dem Buch gewollt hatte, erreicht und damit die Sache abgethan. Seine Thätigkeit gehörte nun einem anderen Feld zu. Doch behielt er für die „Naturgeschichte des Himmels“ immer lebhaftes Interesse. So gestattete er dem Magister J. Fr. Gensichen 1791, einen Auszug aus derselben bis zum Ende des 5. Hauptstückes des 2. Teiles zu machen, der als Anhang zu Sommer's Übersetzung von Will. Herschel's Abhandlungen über den Bau des Himmels erschien. Kant fügt dem Auszug vier Anmerkungen bei, welche zunächst seine Priorität Lambert gegenüber feststellen und ferner einige Bestätigungen seiner Theorie hervorheben, welche sie durch die späteren Forschungen Herschel's u. A. erhalten hatten. Diese Anmerkungen sowie einige von Kant herrührende Textänderungen giebt J. Rahts in der Akademie-Ausgabe.[1]) Eine Reihe weiterer Ausgaben der Naturgeschichte des Himmels sind nur Textabdrücke, die nicht von Kant herrühren.

Das Buch ist nicht durch sich selbst, sondern erst durch den ausgebreiteten Ruhm seines Verfassers bekannter, erst durch den sachkundigen Rückblick des 19. Jahrhunderts berühmt geworden, fast so berühmt, wie die Kritik der reinen Vernunft selbst. Es ist ein merkwürdiges Buch; aber ein epochemachendes oder gar grundlegendes Werk ist es weder im 18. noch im 19. Jahrundert geworden. Die Behauptung Kuno Fischer's und Anderer, Kant sei durch seine Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels „der Begründer der modernen Kosmogonie“ geworden, ist eine unhistorische und falsche Übertreibung. Sie würde berechtigt sein, wenn Kant's Büchlein das erste in seiner Art gewesen wäre, wenn aus ihm in direktem historischem Zusammenhang sich unsere heutige Kosmogonie wenigstens in

[1]) Vergl. das. 1, 546 und v. Oettingen's Ausgabe S. 157.

ihren Grundzügen entwickelt hätte; und nichts ist weniger der Fall, trotz mancher Zusammenklänge der Kantischen mit unseren heutigen Auffassungen. Die Begründer dieser letzteren sind Newton und Laplace; ihrem ganzen Wesen nach konnte Kant's Naturgeschichte des Himmels eine solche Bedeutung nicht erlangen. Das muss bewiesen werden.

Zunächst ist folgendes hervorzuheben. In der Akademie-Ausgabe der Naturgeschichte des Himmels sind die von Kant herrührenden Sperrungen sehr mit Recht wiedergegeben, Kant's Schreibweise aber, sein Styl, seine Interpunktion insofern verändert, als sie öfters in eine korrektere und modernere Form übergeführt, manche Undeutlichkeiten und Fehler verbessert sind. Allein für das Verständnis der sachlichen und namentlich der litterargeschichtlichen Bedeutung des Buches sind diese Eigenheiten seiner äusseren Form von grosser Wichtigkeit, ja geradezu unentbehrlich. Sie sind bewahrt in der bei Wilh. Engelmann 1898 erschienenen Ausgabe der Naturgeschichte und Theorie des Himmels von A. J. v. Öttingen,[1]) welche streng die Originalausgabe (und deren Seitenzahl) wiedergiebt. Auch im Folgenden sind alle wörtlich angeführten Stellen der Originalausgabe entnommen, mit genauer Wiedergabe ihrer Sprech- und Schreibweise.

Gleich die Vorrede ist für unsere Betrachtung wichtig. „Ich habe," so beginnt Kant, „einen Vorwurf gewählet, welcher sowohl von Seiten seiner inneren Schwierigkeit, als auch in Ansehung der Religion einen grossen Teil der Leser gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend ist. Das systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustand der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten: solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten. Von der anderen Seite drohet die Religion mit einer feyerlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der sich selbst überlassenen Natur solche

[1]) Oswald's Klassiker der exakten Wissenschaften No. 12. Leipzig, Engelmann 1898. Die ebenda unter dieser Nummer 1890 erschienene Ausgabe von H. Ebert legt die „vierte in Zeitz 1808 erschienene Auflage" zu Grunde. Bei v. Öttingen finden sich einzelne unbedeutende Abweichungen von Kant's Schreibung; ausserdem ist seine Ausgabe mit lateinischen Lettern gedruckt, Kant's Originalausgabe mit deutschen.

Folgen beyzumessen sich erkühnen darf, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchsten Wesens gewahr wird, und besorget in dem Vorwitz solcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gotteslängners anzutreffen." Doch geht er mit festen Schritten vorwärts: „ich habe," sagt er, „nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefasset, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe." Und da er seine „Bemühungen von aller Sträflichkeit frey weiss", so hebt er selbst die Einwände hervor, die man machen könnte: die Entkräftung des Gottesbeweises, der sich auf die Schönheit, die Vollkommenheit, die Zweckmässigkeit des Weltgebäudes stützt; „Epikur lebt mitten im Christenthume wieder auf und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben mit Füssen, welcher ihr ein helles Licht darreichet, sie zu erleuchten." Allein diesen Einwand und einige der damaligen seichten Beweisgründe für denselben weist er zurück: denn „die nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, . . ., durch eine blinde Mechanick anständige Folgen hervor", die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu seyn scheinen. Und „wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewircken trachten solten, sogar zu Zwecken solcher Dinge die sich gewissermassen ausser dem Umfange der todten Materie befinden, nemlich zum Nutzen der Menschen und Thiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkenneten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden". So kann er ruhig aus der Weltmaterie „ein vollkommenes Chaos machen"; er sieht „nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modifizieren". Er belehrt sich „ohne Beyhülfe willkührlicher Erdichtungen", „dass eine solche Auswickelung der Natur nicht etwas unerhörtes an ihr ist, sondern dass ihre wesentliche Bestrebung solche nothwendig mit sich bringet und dass diese das herrlichste Zeugnis ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urwesen ist, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat". „Es ist ein GOtt eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann."

So bleiben also keine religiösen Bedenken; und die, welche aus den inneren Schwierigkeiten seines Vorwurfes sich zu ergeben

scheinen, räumt er mit dem bekannten Satz hinweg: „Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen"; hierzu genügen vollständig die beiden Kräfte der Anziehung und der Zurückstossung. Dagegen ist man nicht im Stande zu sagen: „Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeuget werden könne"; denn die Entstehung des organischen Lebens lässt sich aus mechanischen Gründen nicht kund thun.

Im weiteren Verlauf der Vorrede giebt Kant eine sehr ausführliche Inhaltsgabe des ersten Teils seines Werkes, die nichts wesentliches unberührt lässt. „Der erste Theil," so sagt er, „gehet mit einem neuen System des Weltgebäudes im Grossen um. Herr Wright von Durham, dessen Abhandlung ich aus den Hamburgischen freyen Urteilen vom Jahre 1751. habe kennen lernen, hat mir zuerst Anlass gegeben, die Fixsterne nicht als ein ohne sichtbare Ordnung zerstreutes Gewimmel, sondern als ein System anzusehen, welches mit einem planetischen die grösste Ähnlichkeit hat, so dass, gleichwie in diesem die Planeten sich einer gemeinschaftlichen Fläche sehr nahe befinden, also auch die Fixsterne sich in ihren Lagen auf eine gewisse Fläche, die durch den ganzen Himmel muss gezogen gedacht werden, so nahe als möglich beziehen und durch ihre dichteste Häufung zu derselben denjenigen lichten Streif darstellen, welcher die Milchstrasse genannt wird. Ich habe mich vergewissert, dass, weil diese von unzähligen Sonnen erleuchtete Zone sehr genau die Richtung eines grössten Zirkels hat, unsere Sonne sich dieser grossen Beziehungsfläche gleichfalls sehr nahe befinden müsse. Indem ich den Ursachen dieser Bestimmung nachgegangen bin, habe ich sehr wahrscheinlich zu seyn befunden: dass die sogenannten Fixsterne . . . wohl eigentlich langsam bewegte Wandelsterne einer höheren Ordnung seyn könten." Nachdem zur Bestätigung eine Stelle aus einer Schrift Bradley's[1]) „von der Bewegung der Fixsterne" angeführt ist, heisst es weiter: „Ich kan die Grenzen nicht genau bestimmen, die zwischen dem System des Herrn Wright und dem meinigen anzutreffen seyn, und in welchen Stücken ich seinen Entwurf bloss nachgeahmet oder weiter ausgeführt habe. Indessen bothen sich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von Maupertuis in der Ab-

[1]) Philos. Transact. 1748, 39—41. Akad.-Ausg. I, S. 547.

handlung von der Figur der Gestirne gedenket und die die Figur von mehr oder weniger offenen Ellipsen vorstellen und versicherte mich leicht, dass sie nichts anderes als eine Häufung vieler Fixsterne seyn können. Die jederzeit abgemessene Rundung dieser Figuren belehrte mich, dass hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, müste geordnet seyn . . ., dass sie in dem System, darin sie sich vereinigt befinden, vornemlich auf eine Fläche beschränkt seyn müssten, weil sie nicht zirkelrunde, sondern elliptische Figuren abbilden, und dass sie wegen ihres blassen Lichts unbegreiflich weit von uns abstehen."

Im ersten mit einem Citat aus Pope eingeleiteten Teil „Abriss einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen, imgleichen von der Vielheit solcher Fixsternsystemen" wird dies zunächst weiter ausgeführt; als Ursache für die Beziehung der Fixsterne auf eine gemeinschaftliche Fläche ergiebt sich erstlich die stetige Anziehung aller Sonnen auf alle Sonnen, durch welche sie aber über kurz oder lang in einen Klumpen zusammenfallen müssten, „wofern diesem Ruin nicht so wie bey den Kugeln unseres planetischen Systems durch die den Mittelpunkt fliehende Kräfte vorgebeugt worden" (S. 6). „So haben (S. 7) denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunkt oder um viele." Kant fährt fort: „man kann sich aber allhier der Analogie bedienen, dessen, was bey den Kreisläufen unserer Sonnenwelt bemerket wird; dass nemlich, gleichwie eben dieselbe Ursache, die den Planeten die Centerfliehkraft, durch die sie ihre Umläufe verrichten, ertheilet hat, ihre Laufkreise auch so gerichtet: dass sie sich alle auf eine Fläche beziehen, also auch die Ursache, welche es auch immer seyn mag, die den Sonnen der Oberwelt, als so viel Wandelsternen höherer Weltordnungen die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreise zugleich so viel möglich auf eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derselben einzuschränken bestrebt gewesen."

„Nach dieser Vorstellung kann man das System der Fixsterne einigermassen durch das planetische abschildern, wenn man dieses unendlich vergrössert." „Die Breite dieser erleuchteten Zone" (S. 8, der Milchstrasse) stellt eine Art von Thierkreis vor, in welchem die Sterne, die sich am wenigsten auf die Beziehungsfläche der Milchstrasse beziehen, zu beiden Seiten der letzteren gesehen werden, weniger gehäuft; „es sind so zu sagen die

Cometen unter den Sonnen" (S. 9). „Die Milchstrasse ist, so zu sagen (S. 11), auch der Thierkreis neuer Sterne, welche fast in keiner anderen Himmelsgegend, als in dieser wechselsweise sich sehen lassen und verschwinden". „Da es Sterne sind, die in sehr ablangen[1]) Kreisen um andere Fixsterne (S. 12) als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen", so erfordert es die Analogie mit unserem planetischen Weltbau, in welchem nur die dem gemeinen Plane der Bewegungen nahe Himmelskörper um sich laufende Begleiter haben, dass auch nur die Sterne, die in der Milchstrasse sind, um sich laufende Sonnen haben werden". Sie gehören also, obwohl die Milchstrasse auch ihr Tierkreis ist, doch wohl nur als Trabanten zu den seitwärts von der Milchstrasse zerstreuten Sonnen; zu den (so zu sagen) Kometen unter den Sonnen. Kant bespricht nun die schon in der Einleitung als selbständige Sternsysteme aufgefassten, hier als unendlich entfernte Milchstrassen bezeichneten elliptischen Nebelflecken, deren Deutung als sehr ferne, erstaunlich grosse Einzelkörper (Maupertuis) er sehr mit Recht abweist. Sie haben eine sehr nahe Beziehung auf den Plan der Milchstrasse. Und nun schliesst er diese Betrachtungen mit den Worten (S. 16 f.): „Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröfnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorstellung von dem Werke GOttes dar, die der Unendlichkeit des grossen Werkmeisters gemäss ist. Wenn die Grösse eines planetischen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerket wird, den Verstand in Verwunderung setzt, mit welchem Erstaunen wird man entzücket, wenn man die unendliche Menge Welten und Systemen ansiehet, die den Innbegriff der Milchstrasse erfüllen; allein wie vermehrt sich dieses Erstaunen, wenn man gewahr wird, dass alle diese unermesslichen Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wissen, und die vielleicht eben so wie jene unbegreiflich gross, und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung ist . . . Es ist hie kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermesslichkeit, worinn alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinket, wenn sie gleich durch die Hülfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, „die sich offenbaret hat, ist unendlich, und in eben den Maasse fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muss daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen seyn."

[1]) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v.

Aber auch im Kleineren bleibt noch manches zu entdecken. „Sollte zwischen dem Saturn (S. 17 f.) . . . und dem am wenigsten eccentrischen Cometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegeneren Entfernung zu uns herabsteigt, kein Planet mehr seyn, dessen Bewegung der cometischen näher als jener käme? und solten nicht noch andere mehr . . . durch eine Reihe von Zwischengliedern, die Planeten nach und nach in Cometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erstern zusammenhängen? Das Gesetz, nach welchem die Eccentricität der Planetenkreise sich in Gegenhaltung ihres Abstandes von der Sonne verhält, unterstützt diese Vermuthung.[1]) Die Eccentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit derselben Abstande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Bestimmung der Cometen näher. Es ist also zu vermuten, dass es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch eccentrischer, und dadurch also jenen noch näher verwandt, vermittelst einer beständigen Leiter die Planeten endlich zu Cometen machen“; „denn (S. 19) es ist gewiss, dass eben diese Eccentricität den wesentlichen Unterschied zwischen den Cometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunstkugeln derselben nur deren Folge seyn“.

Sechste Vorlesung.

Naturgeschichte des Himmels. (Fortsetzung.)

Der zweite Teil der Naturgeschichte des Himmels, auch wieder mit einem Motto aus Pope überschrieben — das insofern gut gewählt ist, als es mit Kant's Ideen sehr nahe übereinstimmt — handelt „von dem ersten Zustand der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Ursachen ihrer Bewegung, und der systematischen Beziehung derselben, sowohl in dem Planetengebäude insonderheit, als auch in Ansehung der ganzen Schöpfung“; das erste Hauptstück „von dem Ursprunge des planetischen Weltbaues überhaupt und den Ursachen ihrer Bewegungen“; nach der Inhaltsangabe des ganzen Werkes bringt es die „Gründe vor die Lehrverfassung eines mechanischen Ursprungs der Welt“.

---

[1]) S. 19 spricht Kant von der „Abnahme der Eccentrizität der über dem Saturn zunächst befindlichen Himmelskörper“. Soll wohl heissen Zunahme des Exc. sagt J. Rahts mit Recht, Akad.-Ausg. 1, 549.

Die einheitlich gerichtete, zugleich wenig von einer Grundfläche abweichende Bewegung der Planeten und der Sonnendrehung weist auf eine einheitliche „materialische“ Ursache hin, durch welche sie entstanden. Wie aber erklärt sich in einen „vollkommen leeren“ (Fussnote: wenn auch nicht im „allereigentlichsten Sinne leeren“, aber doch wirkungslosen) Raume „die Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetischen Kreise?“ (S. 24.) Newton vermochte die Erklärung nicht zu geben und nahm daher an, diese gleichmässige Bewegung der Planeten sei unmittelbar gegeben, sei von Gott direkt angeordnet.[1]) Aber gerade diese Bewegung beweist, dass anfänglich der Raum nicht leer, sondern mit „genugsam vermögender Materie erfüllet gewesen seyn muss“ (26); die Anziehung hat „ihn gereinigt und alle ausgebreitete Materie „in besondere Klumpen versammlet“, die „nunmehro mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstrebenden Raume frey und unverändert fortsetzen“. „Die Gründe der zuerst angeführten Wahrscheinlichkeit erfordern durchaus diesen Begriff; und weil zwischen beyden Fällen kein dritter möglich ist; so kann dieser mit einer vorzüglichen Art des Beyfalles, welcher ihn über die Scheinbarkeit einer Hypothese erhebt, angesehen werden“ (S. 26). Und hier fährt nun Kant fort: „man könnte, wenn man weitläufig seyn wollte, durch eine Reihe aus einander gefolgerter Schlüsse, nach der Art einer mathematischen Methode, mit allem Gepränge, die diese mit sich führet und noch mit grösserem Schein, als ihr Aufzug in physischen Materien gemeinsam zu seyn pfleget, endlich auf den Entwurf selber

[1]) Newton Phil. nat. princ. Ed. tertia London 1726. lib. III Schol. generale. Ed. 1871, S. 527). Et hi omnes motus regulares originem non habent ex causis mechanicis; siquidem cometae in orbibus valde eccentricis et in omnes coelorum partes libere feruntur. Quo motus genere cometae per orbes planetarum celerrime et facillime transeunt, et in apheliis suis, ubi tardiores sunt et diutius morantur, quam longissime distant ab invicem, ut se mutuo quam minime trahant. Elegantissima haecce solis, planetarum et cometarum compages non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit. Et si stellae fixae sunt centra similium systematum, hacc omnia simili consilio constructa suberunt Unius dominio; praesertim cum lux fixarum sit ejuxdem naturae ac lux solis, et systemata omnia lucem in omnia invicem immittant. Et ne fixarum systemata per gravitatem suam in se mutuo cadant, hic eadem immensam ab invicem distantiam posuerit. Hic omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus. Das Scholium generale veröffentlichte Newton erst in der 3. Ausgabe der principia.

kommen, den ich von dem Ursprunge des Weltgebäudes darlegen werde; allein ich will meine Meinungen lieber in Gestalt einer Hypothese vortragen und der Einsicht des Lesers es überlassen, ihre Würdigkeit zu prüfen, als durch den Schein einer erschlichenen Ueberführung ihre Gültigkeit verdächtig machen, und indem ich die Unwissenden einnehme, den Beyfall der Kenner verlieren" (26—27).

Im Anfang aller Dinge erfüllten die Materien des Sonnensystems, in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes; es war der Zustand der Natur, der auf das Nichts folgte; und diese „Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzete, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprung her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist" (27). Die Elemente sind unendlich verschieden nach Art, Dichtigkeit und Anziehungskraft. So bilden sich an den verschiedenen Anziehungscentren Klumpen, „die nach Verrichtung ihrer Bildungen (S. 29) durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn würden. Allein die Natur hat noch andere Kräfte in Vorrath, welche sich vornehmlich dann äussern, wenn die Materie in feine Teilchen aufgelöset ist, als wodurch selbige einander zurückstossen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist. Durch diese Zurückstossungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste . . . offenbaret und die ein unstreitiges (30) Phänomenon der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkende Elemente durcheinander von der geradlinichten Bewegung seitwärts gelenket, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfassen." Gibt es also einen Punkt, wo die Anziehung stärker ist, als überall sonst, so bildet sich daselbst ein Centralkörper. „Wenn die Masse dieses Centralkörpers so weit angewachsen ist, dass die Geschwindigkeit, womit er die Theilchen von grossen (31) Entfernungen zu sich zieht, durch die schwachen Grade der Zurückstossung, womit selbige einander hindern, seitwärts gebeuget in Seitenbewegungen ausschläget, die den Centralkörper, vermittelst der Centerfliehkraft, in einem Kreise zu umfassen im Stande seyn: so erzeugen sie grosse Wirbel von Theilchen, deren jedes vor sich

krumme Linien durch die Zusammensetzung der anziehenden und seitwärts gelenkten Umwendungskraft beschreibet; welche Art von Kreisen alle einander durchschneiden, wozu ihnen ihre grosse Zerstreuung in diesem Raume Platz lässt.“ Sie gleichen sich nach und nach zu „horizontal d. i. parallel“ um die Sonne als ihren Mittelpunkt laufenden Zirkeln aus; „so dass endlich nur diejenige Teilchen in dem Umfange des Raumes schweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit und durch die Widerstehung der anderen eine Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freye Zirkelbewegung fortsetzen können“. Damit „ist der Streit (32) und der Zusammenlauf der Elemente gehoben, und alles ist in dem Zustande der kleinsten Wechselwirkung“, zu dem ja eine Materie, die in streitenden Bewegungen begriffen ist, stets kommt. „Es ist also klar (32), dass von der zerstreuten Menge der Partikeln eine grosse Menge durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauigkeit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch viel grössere Menge dazu nicht gelanget, und nur dazu dienet, den Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frey erhalten können, sondern die Kreise der unteren durchkreutzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren. Dieser Körper in dem Mittelpunkte der Attraction, der diesem zufolge das Hauptstück des planetischen Gebäudes durch die Menge seiner versammleten Materie worden ist, ist die Sonne, ob sie gleich diejenige flammende Gluth alsdenn noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervor bricht“ (32).

Nach den Gesetzen der Centralbewegung aber müssen alle Umläufe, „die gleichsam auf einer gemeinschaftlichen Achse geschehen“ (S. 33)[1]) „mit dem Plan ihrer Kreise den Mittelpunkt der Attraction durchschneiden“. Dies ist aber nur bei einer der Kreisebenen (der Aequatorialebene) der Fall: „daher alle Materie von beyden Seiten dieser in Gedanken gezogenen Achse nach demjenigen Cirkel hineilet, der durch die Achse der Drehung gerade in dem Mittelpunkte der gemeinschaftlichen Senkung gehet. Welcher Zirkel der Plan der Beziehung aller herumschwebenden Elemente ist, um welchen sie sich so sehr als möglich häufen,

[1]) Vgl. zu dieser im Original sehr verworrenen Stelle v. Oettingen's Erläuterung S. 153 No. 9. Ohne Zweifel ist im Text, wie die Originalausgabe S. 33 lautet, „Achse der Drehung“ von Kant geschrieben.

und dagegen die von dieser Fläche entferneten Gegenden leer lassen". Also: wir sehen „einen Raum (34), der zwischen zwey nicht weit von einander abstehenden Flächen, in dessen Mitte der allgemeine Plan der Beziehung sich befindet, begriffen ist, von dem Mittelpunkt der Sonne an, in unbekannte Weiten ausgebreitet, in welcher alle begriffene Theilchen, jegliche nach Maassgebung ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrschet, abgemessene Zirkelbewegungen in freyen Umläufen verrichten". So würde alles ewig bleiben, wenn nicht die Anziehung der Theilchen des Grundstoffes zu wirken anfienge „und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten, welche entstehen sollen, seyn, dadurch veranlassete" (34). Die so entstehenden Planeten, deren Ursprung „zugleich den Ursprung der Bewegungen und die Stellung der Kreise in eben demselben Zeitpuncte darstellet" (35), setzen die Bewegungen der Elemente, aus denen sie sich bildeten, „in eben dem Grad, nach eben derselben Richtung" fort (35). Ihre ungefähr cirkelförmigen Bewegungen würden vollkommene Kreise sein, wenn ihre Elemente aus der Nähe stammten und also der Unterschied ihrer Bewegungen gering wäre (36). Auch in der Stellung ihrer Bahnen zur Grundebene treten Unregelmässigkeiten ein. Man darf „sich nicht wundern, auch hier die grösseste Genauheit der Bestimmungen so wenig, wie bey allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umstände, die an jeglicher Naturbeschaffenheit Antheil nehmen, eine abgemessene Regelmässigkeit nicht verstattet" (37).

Das zweyte Hauptstück handelt „von der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältnisse ihrer Massen." Die ursprünglich gleichmässig ausgebreiteten Elementarteilchen blieben „durch ihr Niedersinken zur Sonne (38), in den Orten schweben, wo ihre im Fallen verlangte Geschwindigkeit gerade die Gleichheit gegen die Anziehung leistete und ihre Richtung so, wie sie bei der Zirkelbewegung seyn soll, senkrecht gegen den Zirkelstrahl gebeuget worden". Natürlich sinken die schwereren Partikeln tiefer, die leichteren werden früher abgelenkt, daher steht die Dichtigkeit der Elemente in umgekehrten Verhältnis zu ihrer Entfernung von der Sonne; Newton suchte mit Unrecht den Grund auch hierfür „in der Anständigkeit der Wahl GOttes und in den Bewegungsgründen seines Endzwecks"[1]) (S. 40); die Sonne aber

[1]) Eine Stelle, welche den Worten Kant's genau entspricht, findet sich nirgends bei Newton. Er sagt Princip. III, prop. 8, corol. 4: Densiores

ist „leichterer Art“ (42) als die Erde (ebenso die Erde im Verhältnis zum Mond), weil der Centralkörper aus den verschiedensten Partikeln zusammengehäuft wird, bei denen die leichteren aber die grössere Menge bilden, weil die schweren z. T. bei der Planetenbildung verwendet werden. Auch die Quantität der die Planeten bildenden Materien wächst mit der Entfernung von der Sonne, da sie selbständige Centren der Anziehung bilden. So stimmt alles auf das vortrefflichste zusammen, „die Zulänglichkeit einer mechanischen Lehrverfassung, bei dem Ursprunge des Weltbaues und der Himmelskörper zu bestätigen“ (48). Zugleich folgt, dass die „Dünnigkeit“ der Urmaterie ausserordentlich gross war; sie musste so gross wie möglich sein, um den Partikeln alle Freiheit der Bewegung zu verstatten“ (50). Kant berechnet sie auf ein dreissigmilliontel der Dichtigkeit unserer Luft (49). Zu allem dem stimmt mit voller Bestätigungskraft der Umstand, dass nach Büffon die „Dichtigkeiten der gesammten planetischen Materie und der Sonnen ihre“ einander sehr ähnlich sind; sie verhalten sich wie 640 zu 650 (51).

Das dritte Hauptstück „von der Eccentricität der Planetenkreise, und dem Ursprunge der Kometen“ erklärt zunächst „das vornehmste Unterscheidungszeichen der Cometen“, ihre Excentricität, deren Folge auch die Atmosphären und Schweife sind (56), und die überall gemässigt sein würde, wenn sie nur durch die verschiedene Schnelligkeit der Kreisläufe entstände, welche die Elementarteile bei der Bildung der Planeten mitbringen. Da aber die Excentricität mit der Sonnenweite und wohl auch durch die

---

igitur sunt planetae, qui sunt minores, caeteris paribus. Sic enim vis gravitatis in eorum superficiebus ad aequalitatem magis accedit. Sed et densiores sunt planetae, cacteris paribus, qui sunt soli propiores; ut jupiter saturno, et terra jove. In diversis utique distantiis a sole collocandi erant planetae, ut quilibet pro gradu densitatis calore solis majore vel minore frueretur. Aqua nostra, si terra locaretur in orbe saturni, rigesceret, si in orbe mercurii in vapores statim abiret... Dubium vero non est quin materia mercurii ad calorem accommodetur, et propterea densior sit hac nostra; cum materia omnis densior ad operationes naturales obeundas majorem calorem requirat. — Ich habe das Citat so weit ausgedehnt, weil auch sein Schluss für Kant einiges Interesse bietet. Die oben gesperrte Stelle könnte vielleicht Kant's Worte veranlasst haben, noch mehr aber wohl die vorhin (S. 427) angeführte Stelle des Scholium generale; die elegantissima compages dort liegt wohl der „Anständigkeit der Wahl GOttes“ zu Grunde.

„Kleinigkeit der Massen“ (Mars, S. 54) zunimmt, „so sind wir genötigt, die Hypothese (54) von der genauen Zirkelbewegung der Partikeln des Grundstoffes dahin einzuschränken, dass, wie [1]) sie in den der Sonne nahen Gegenden zwar dieser Genauheit der Bestimmung sehr nahe beykommen, aber sie doch desto weiter davon abweichen lassen, je entfernter diese elementarische Theilchen von der Sonne geschwebet haben“. Denn „je weiter die ausgebreiteten Theile des Urstoffs von der Sonne entfernet sind, desto schwächer ist die Kraft, die sie zum Sinken bringt: der Widerstand der unteren Theile, die ihren Fall seitwärts beugen, und ihn nöthigen soll, seine Richtung senkrecht von dem Zirkelstrahl anzustellen, vermindert sich nach dem Maasse, als diese unter ihm wegsinken, um entweder der Sonne sich einzuverleiben, oder in näheren Gegenden Umläufe anzustellen. Die spezifisch [2]) vorzügliche Leichtigkeit dieser höheren Materie verstattet ihnen nicht, die sinkende Bewegung, die der Grund von allem ist, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerstehende Partikeln zum Weichen zu bringen (55), anzustellen: und vielleicht, dass diese entfernete Partikeln einander noch einschränken, um nach einer langen Periode diese Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; so haben sich unter ihnen schon kleine Massen gebildet, als Anfänge zu so viel Himmelskörpern, welche, indem sie sich aus schwach bewegtem Stoffe sammeln, eine nur eccentrische Bewegung haben, womit sie zur Sonne sinken, und unter Wegens mehr und mehr, durch die Einverleibung schneller bewegten [3]) Theile vom senkrechten Fall abgebeugt werden, endlich aber doch Cometen bleiben, wenn jene Räume, in denen sie sich gebildet haben, durch Niedersinken zur Sonne, oder durch Versammlung in besonderen Klumpen, gereinigt und leer geworden. Dieses ist die Ursache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Eccentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Cometen genannt werden, weil sie in dieser Eigenschaft die

---

[1]) Dieser Satz hat so wie ich ihn hier citiere und wie ihn alle Ausgaben (auch die der Akad. 1, 279) bringen, keinen Sinn. Ohne Zweifel ist das „wie“ ein Schreibfehler Kants für wir und zu lesen: dass wir sie in den der Sonne nahen Gegenden . . . beykommen, aber sie desto weiter davon abweichen lassen, je entfernter u. s. w.

[2]) So die Ausgaben. Schreibfehler Kants für „die spezifische vorzügliche Leichtigkeit“?

[3]) Schreibfehler Kants für bewegter?

erstere[1]) vorzüglich übertreffen". Diese schwierige Stelle soll also wohl heissen, dass die entfernteren Körper durch die bei ihnen zunächst vorherrschende Anziehung, welche erst in grösserer Sonnennähe durch zurückstossende Partikeln seitliche Abbeugung erfährt, nicht eine dem Kreis mehr genäherte, sondern eine mehr gestreckte, also excentrische Bahn erhalten haben. Die grössere Excentrizität der Bahnen des Mars, des Merkurs ist durch die Nähe der Jupiter- und der Sonnenmasse bedingt. Weil die Bildung der Kometen in noch grösserer Sonnenferne geschah, sind ihre Bahnen noch excentrischer und noch weniger an den Grundplan gebunden. „Daher werden die Cometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herabkommen" (57) und wohl auch „ihren Umlauf nach der entgegengesetzten Seite, nemlich von Morgen gegen Abend anstellen" (58).

Die Massen der Kometen sind, bei der Zerstreuung und Leichtigkeit ihrer Partikeln, bei der stetigen Anziehung des Weltenstoffs durch die Sonne, wohl nur selten gross, auf keinen Fall nehmen sie mit der Sonnenferne stetig an Masse zu. Auch die geringe spezifische Dichtigkeit der Kometen ist nicht sowohl Folge der einwirkenden Sonnenhitze, als vielmehr ihrer Bildung aus den leichtesten Stoffteilchen in sehr grosser Sonnenferne.

Auch die Nordlichter können mit der Ausbreitung der cometischen Dünste und mit ihren Schweifen verglichen werden (60). „Die feinsten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus der Oberfläche der Erde zieht, häufen sich um einen von denen Polen, wenn die Sonne den halben Zirkel ihres Laufes auf der entgegen gesetzten Halbkugel verrichtet." Sie „vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abwesenheit des grossen Lichtes"; sie würden einen Dunstkreis mit Schweif bilden, „wenn die feinsten und flüchtigsten Partikeln auf der Erde eben so häufig, als auf den Cometen anzutreffen wären" (61).

Das vierte Hauptstück, von dem Ursprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um ihre Achse, lässt die Monde aus den Massen des Grundstoffs, welche die Planeten bilden, ganz ebenso entstehen, wie die Planeten aus Teilen des Grundstoffes der Sonne (62). Die Rechtläufigkeit der Monde ist nicht eine Folge des Zirkellaufs des Hauptplaneten, sondern seiner Anziehung. „Alle Partikeln um den Planeten bewegen sich in gleicher Be-

[1]) Schreibfehler Kants für ersteren?

wegung mit ihm um die Sonne", jedoch mit verschiedener Geschwindigkeit: die Attraktion des Planeten aber „nötigt die zur Sonne nähere Teilchen, die mit schnellerem Schwunge umlaufen, schon von weitem die Richtung ihres Gleises zu verlassen und in einer ablangen Ausschweifung sich über den Planeten zu erheben. Diese, weil sie einen grösseren Grad der Geschwindigkeit, als der Planet selber, haben, wenn sie durch dessen Anziehung (64) zum Sinken gebracht werden, geben ihrem geradlinigtem Falle, und auch dem Falle der übrigen, eine Abbeugung von Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieser geringen Lenkung, um zu verursachen, dass die Kreisbewegung, dahin der Fall, den die Attraction erregt, ausschlägt, vielmehr diese, als eine jede andere Richtung, nehme. Aus diesem Grunde werden alle Monde in ihrer Richtung, mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinstimmen." Kant „nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieselbe Anziehung auch den Planeten selbst die Drehung um die Achse von Abend gegen Morgen erteilt. „Die Partikeln des niedersinkenden Grundstoffes (65) . . . fallen grössten Theils auf die Fläche des Planeten und vermischen sich mit seinem Klumpen, weil sie die abgemessene Grade nicht haben, sich frey schwebend in Zirkelbewegungen zu erhalten. Indem sie nun in den Zusammensatz des Planeten kommen, so müssen sie, als Teile desselben, eben dieselbe Umwendung nach eben derselben Richtung fortsetzen, die sie hatten, ehe sie mit ihm vereiniget worden. Und weil überhaupt aus dem vorigen zu ersehen, dass die Menge der Teilchen, welche der Mangel an der erforderlichen Bewegung auf den (66) Centralkörper niederstürzet, sehr weit die anderen übertreffen müsse, welche die gehörige Grade der Geschwindigkeit haben erlangen können; so begreifet man auch leicht, woher dieser in seiner Axendrehung zwar bei weitem die Geschwindigkeit nicht haben werde, der Schwere auf seiner Oberfläche mit der fliehenden Kraft das Gleichgewicht zu leisten, aber dennoch bey Planeten von grosser Masse und weitem Abstande weit schneller, als bey nahen und kleinen sein werde." Als Beispiel wird Jupiter angeführt; seine rasche Bewegung bei seiner Grösse und die langsamere Umdrehung des um so viel kleineren Mars dient zum Beweis, dass die Achsendrehung nicht auf einer äusserlichen Ursache, sondern auf der Wirkung der Anziehung Jupiters beruht, die er in Folge seiner Masse auf die sinkenden Urstoffteilchen ausübt. Auch die Neigungen der Planetenachsen können durch ungleiche Verteilung der auf die Planeten-

halbkugeln niedersinkenden Partikeln entstanden sein. Doch ist dies nur eine Mutmassung: Kant's wahre Meinung geht dahin, dass in Folge der Verfestigung der Himmelskörper bei noch ungleicher Schwereverteilung sich nahe dem Äquator, in Folge des Aufsteigens der leichteren Stoffe, erst Hohlräume, dann Niedersenkungen und dadurch „aus dem waagerechten Zustand abgebrochene Ungleichheiten" (71) bilden. Im Polargegenden fehlen dieselben; da aber die meisten über die gleiche Fläche hervorragenden Massen „durch den Vorzug des Schwungs" sich dem Aequatorialcirkel zu nähern streben, so wird hierdurch die ursprünglich senkrechte Achse verschoben; daher ist die Achse eines noch nicht ausgebildeten Himmelskörpers senkrecht, wie beim Jupiter; er wird „den festen Ruhestand seiner Materien einige Jahrhunderte (72) später, als andere Himmelskörper, überkommen." Kant selbst hebt hervor, dass sein System in diesem Punkt noch unvollständig sei.

Das fünfte Hauptstück „von dem Ursprunge des Ringes des Saturns, und Berechnung der täglichen Umdrehung dieses Planeten aus den Verhältnissen desselben," erklärt zunächst den Ring des Saturns aus der ursprünglich cometischen Natur dieses Planeten (74), die derselbe nach Verminderung der Excentricität seiner Bahn mit der nun gleichbleibenden Abkühlung immer mehr verlor. Er war ursprünglich mit cometischen Dünsten, die nach und nach ebenfalls in Folge der Abkühlung keine Schweife mehr bildeten, ganz umgeben; in der gleichbleibend niederen Temperatur seiner jetzigen Stellung am Himmel stiegen keine Dünste mehr aus ihm hervor, die vorhandenen aber wurden durch die Umdrehung auf „die fortgesetzte Aequatorsfläche" (77) beschränkt, wobei die hoch aufgestiegenen sich durch das Uebermaass der Bewegung und die Einwirkung der Sonnenstrahlen in den Weltenraum verflüchtigten, die allzuniedrigen durch Mangel an genügend geschwinder Bewegung auf den zum Planeten gewordenen Cometen niederstürzten. Und so sehen wir, zur Freude Kant's, „das wunderseltsame Phänomenon", „auf eine leichte von aller Hypothese befreyete mechanische Art entstehen" (S. 78). Er fährt fort: „die Natur ist an vortrefflichen Auswickelungen, in dem sich selbst gelassenen Zustande ihrer Kräfte, sogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringet so herrliche Beziehungen und Uebereinstimmungen zum gemeinsamen Nutzen der Creatur mit sich, dass sie sogar, in den ewigen und unwandelbaren (79) Gesetzen

ihrer wesentlichen Eigenschaften, dasjenige grosse Wesen mit einstimmiger Gewissheit zu erkennen geben, in welchem sie, vermittelst ihrer gemeinschaftlichen Abhängigkeit, sich zu einer gesammten Harmonie vereinbaren. Saturn hat von seinem Ring grosse Vortheile; er vermehret seinen Tag" u. s. w. „Aber, muss man denn deswegen leugnen, dass die allgemeine Entwickelung der Materie durch mechanische Gesetze, ohne andere, als ihre allgemeine Bestimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Creatur Nutzen schaffen? Alle Wesen hängen aus einer Ursache zusammen, welche der Verstand GOttes ist; sie können dahero keine andere Folgen nach sich ziehen, als solche, die eine Vorstellung der Vollkommenheit in eben derselben göttlichen Idee mit sich führen."

Im Folgenden wird die Zeit der Achsendrehung des Saturn aus den Verhältnissen seines Rings berechnet; daran schliesst sich eine Berechnung der beiden Durchmesser des Saturn, des Jupiter und endlich die Besprechung der verschiedenen Geschwindigkeiten in einem einheitlichen Saturnring, sowie die Teilung desselben in mehrere eben durch diese Verschiedenheiten, welche Teilung von Bradley und Cassini aufgefunden war. Cassini hatte schon 1705 (90, Fussnote) den Ring für einen Schwarm kleiner Trabanten erklärt, die vom Saturn aus wie die Milchstrasse von der Erde aus erschienen; „welcher Gedanke Platz finden kann, sagt Kant, wenn man vor diese kleinen Trabanten die Dunstteilchen nimmt". Nachdem dann noch untersucht ist, weshalb andere Planeten keine Ringe haben und haben können, erhält das Kapitel einen seltsamen Schluss. „Das Vergnügen, sagt Kant (S. 94), eine von den seltensten Besonderheiten des Himmels, in dem ganzen Umfange ihres Wesens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine so weitläufige Abhandlung verwickelt. Lasset uns mit der Vergünstigung unserer gefälligen Leser dieselbe, wo es beliebig, bis zur Ausschweiffung treiben, um nachdem wir uns auf eine angenehme Art willkührlichen Meinungen, mit einer Art von Ungebundenheit, überlassen haben, mit desto mehrerer Behutsamkeit und Sorgfalt, wiederum zu der Wahrheit zurückzukehren."

Und nun fingiert er einen Erdring, dessen Schönheit aber „noch (95) nichts ist gegen die Bestätigung, die eine solche Hypothese aus der Urkunde der Schöpfungsgeschichte entlehnen kann, und die vor diejenige keine geringe Empfehlung zum Beyfalle ist, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, sondern zu

bestätigen glauben, wenn sie sich ihrer bedienen, den Ausschweifungen ihres Witzes dadurch ein Ansehen zu geben." „Dieser Ring bestand ohne Zweifel aus wässrichten Dünsten; er zerbricht, und nun hat man den Vorteil „die Welt mit Ueberschwemmung zu züchtigen" (96); der Regen enthielt zugleich „denjenigen langsamen Gift", welcher alle Geschöpfe dem Tod näher brachte. Der Regenbogen erinnerte freilich an jenen Wasserbogen, „das fürchterliche Werkzeug der göttlichen Rache"; aber durch die Versicherung des versöhnten Himmels war er ja ein Gnadenzeichen. Die Aehnlichkeit der Gestalt beider Bogen „könte eine solche Hypothese denenjenigen anpreisen, die der herrschenden Neigung ergeben sind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgesetzen in ein System zu bringen. Ich finde es vor ratsamer, den (97) flüchtigen Beyfall, den solche Uebereinstimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern; welches aus der Wahrnehmung des regelmässigen Zusammenhanges entspringet, wenn physische Analogien einander zur Bezeichnung physischer Wahrheiten unterstützen."

Siebente Vorlesung.

Naturgeschichte des Himmels. (Fortsetzung.)

Nachdem im sechsten Hauptstück kurz vom Zodiakallicht gehandelt ist (97—100), berichtet das wichtige „Siebente Hauptstück von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume, als der Zeit nach". „Das Weltgebäude (100) setzet durch seine unermessliche Grösse und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr[1]) von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rühret; so nimmt den Verstand anderer Seits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Grösse, aus einer einzigen allgemeinen Regel (101), mit einer ewigen und richtigen Ordnung, abfliesset." Denn wie unser Planetensystem ein aus kleineren Systemen (Saturn, Jupiter, Erde) gebildetes grösseres System ist, so können wir eine grössere Masse, einen „Körper von der ungemeinsten Attraction" als Centralpunkt aller Fixsterne annehmen, und „das Heer der Gestirne macht (102),

[1]) Akad. Ausg. ihm; Kant schrieb wohl ihr, auf Grösse bezüglich.

durch seine beziehende Stellung gegen einen gemeinschaftlichen Plan, eben sowohl ein System aus, als die Planeten unseres Sonnenbaues um die Sonne (102). Die Milchstrasse ist der Zodiakus dieser höheren Weltordnungen, die von seiner Zone so wenig als möglich, abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet ist, sowie der Thierkreiss der Planeten von dem Scheine dieser Kugeln, obzwar nur in sehr wenig Punkten, hin und wieder schimmert." Aber auch die Fixsternsysteme, die Milchstrassen, können durch „die Anziehung (104), diese ebenso weit ausgedehnte Eigensehaft der Materie, als die Coexistenz, welche den Raum macht"; ... „diese ursprüngliche Bewegungsquelle, welche eher, wie alle Bewegung ist: die keiner fremden Ursache bedarf, auch durch keine Hindernis kan aufgehalten werden", „ein neues noch grösseres System ausmachen" (104, Beginn der Seite). Die Schöpfung selber darf „um sie (105) in einem Verhältnisse mit der Macht des unendlichen Wesens zu gedenken, gar keine Grenzen haben". „Die Ewigkeit ist nicht hinlänglich (107), die Zeugnisse des höchsten Wesens zu fassen, wo sie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird." Man „kann mit gutem Grunde setzen, dass die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erschaffenen Naturstoffes, in einer Folge der Zeit, nach und nach geschehe; allein, die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns: selbige muss also auf einmal so reich, so vollständig seyn, dass die Entwickelung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schliesset, was seyn kann, der kein Maass annimmt, kurz, der unendlich ist." Und so nimmt Kant an, dass die gesammte Schöpfung ein einziges System ausmacht, um den „allgemeinen (109) Mittelpunkt der Senkung der ganzen Natur" her, „sowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem sich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmendsten Attraction befindet, der in seine Anziehungssphäre alle Welten und Ordnungen, die die Zeit hervorgebracht hat, und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreiffet". Um diesen Ort ist die dichteste Häufung des Grundstoffes und „die daselbst geschehende vorzügliche Bildung" dient „dem gesammten Universo . . . zum Unterstützungspunkt." „Es ist zwar (110) an dem, dass in einem unendlichen Raume kein Punkt eigentlich das Vorrecht haben kan, der Mittelpunkt zu heissen; aber, vermittelst einer gewissen Ver-

hältnis,[1]) die sich auf die wesentliche Grade der Dichtigkeit des Urstoffes gründet, nach welcher diese[2]) zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewissen Orte dichter gehäuffet, und mit den Weiten von demselben in der Zerstreuung zunimmt, kan ein solcher Punkt das Vorrecht haben, der Mittelpunkt zu heissen, und er wird es auch wirklich, durch die Bildung der Centralmasse, von der kräftigsten Anziehung in demselben, zu dem sich alle übrige, in Particularbildungen begriffene elementarische Materie senket (111), und dadurch, so weit sich auch die Auswickelung der Natur erstrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung, aus dem ganzen All, nur ein einziges System macht."

Von diesem Mittelpunkte aus fängt nun die Ausbildung der Natur an, die sich durch den unendlichen Raum im Fortgang der Ewigkeit immer mehr ausbreitet. Jeder endliche Periodus (112) bildet eine endliche Sphäre aus, während das Übrige noch von der Bildung je nach dem Abstande vom Centrum, dem wir nahe sind, entfernt und noch in dunkler Nacht begraben ist. „Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke" (113); „die Unendlichkeit (114) der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerschöpflich ist, wird alle Räume der Gegenwart GOttes ganz und gar beleben . . . und wenn man mit einer kühnen Vorstellung die ganze Ewigkeit, so zu sagen, in einem Begriffe zusammenfassen könnte; so würde man den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllet und die Schöpfung vollendet ansehen können". Aber die Schöpfung, deren Teile nach und nach eine allgemeine Beziehung auf das Centrum erlangen, „ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören" (114).

Dies Alles ist freilich nicht streng erweislich, aber doch aus der Analogie mit unserem Sonnensystem zu schliessen. Und gerade weil „die Schöpfung den Charakter der Beständigkeit nicht mit sich führet" (116), wenn sie nicht Schwungkräfte besitzt, welche der zur Zerstörung führenden Anziehung entgegenwirken, so ist man zu der Annahme eines allgemeinen Weltmittelpunkts genötigt, „die[3]) . . . aus dem ganzen Inbegriff der Natur nur ein System

[1]) So die Originalausgabe. Akad.-Ausg. ohne Angabe des ursprünglichen Textes und der Änderung: eines gewissen Verhältnisses, das . . . nach welchem.

[2]) Kant bezog die Worte auf Dichtigkeit. Akad.-Ausg.: dieser . . . mit seiner.

[3]) So die Orig.-Ausg., bezüglich auf „Annahme"; die Akad.-Ausg. hat „der".

machet“ (117). In dem unendlichen Raum kann nur dann „ein wahrer Mittel- und Senkungspunkt der gesammten Natur“ bestehen, wenn der ursprüngliche Grundstoff „nach einem Gesetze der zunehmenden Zerstreuung, von diesem Punkt an, in alle fernen Welten eingerichtet ist.“ Die Systeme in der Nähe des Weltcentrums entwickeln sich rascher, als die ferneren.

Aber jedes „zur Vollkommenheit gebrachte Weltgebäude“ hat auch „den unvermeidlichen Hang zu seinem Untergang“ (118); es entstehen und vergehen Welten, was indes nur den Reichtum der Natur beweist, die im kleinen wie im grossen Vergänglichkeit und Neuschöpfung zeigt. Nach einem Gesetze, „dessen Erwegung der Theorie einen neuen Zug der Anständigkeit giebet“ (122), tritt das Ende wie der Anfang der Entwickelung zunächst bei den Weltkörpern im Mittelpunkt des Weltalls ein; von da breitet sich der Eintritt des Chaos nach und nach in die weiteren Entfernungen aus, während „auf der entgegengesetzten Grenze unablässig“ neue Welten gebildet werden. Da nun die Existenz einer gebildeten Welt länger als ihre Bildung dauert, so nimmt der Umfang des Universums zu (123).

Und nun trägt Kant die Impakttheorie vor. „Kann man nicht glauben,“ fragt er (S. 124), „die Natur, welche vermögend war sich aus dem Chaos in eine regelmässige Ordnung und in ein geschicktes System zu setzen, sey ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darinn sie die Verminderung ihrer Bewegungen versenket hat, sich wiederum eben so leicht herzustellen und die erste Ordnung zu erneuren?“ Durch den Zusammensturz eines Systems entsteht eine solche Hitze, dass alles wieder „in die kleinsten Elemente aufgelöst“ und in die weitesten Räume ausgedehnt wird, worauf dann das Spiel von neuen beginnt. „Wenn wir denn diesen Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennet, um aus seiner Asche (126) wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen: wenn man siehet, wie sie sogar in der Gegend, da sie verfält und veraltet an neuen Auftritten unerschöpft und auf der anderen Grenze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit stetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortschreitet, um die Ewigkeit sowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen; so versenket sich der Geist, der alles dieses überdencket, in ein tiefes Erstaunen; aber annoch mit diesem so grossen Gegenstande unzufrieden, dessen Vergänglichkeit die Seele nicht gnugsam zufrieden stellen kann, wünschet er dasjenige

Wesen von nahem kennen zu lernen, dessen Verstand, dessen Grösse die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesammte Natur . . . ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muss nicht die Seele so gar ihr eigen Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, dass sie noch alle diese Veränderungen überleben soll." Der unsterbliche Geist, so „lehret uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen" (127) wird „von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreyet, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen, den Genuss der wahren Glückseligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmonische Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kan diejenige vernünftige Creatur nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die sich mit dieser Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von diesem Mittelpunkte aus gesehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanständigkeit zeigen".

In der Zugabe zum 7. Hauptstück „Allgemeine Theorie und Geschichte der Sonne überhaupt" löst Kant zunächst (129) die Frage „woher wird der Mittelpunkt eines jeden Systemes von einem flammenden Cörper eingenommen"? dahin, dass die Vermischung schwererer, dichterer und der leichtesten und flüchtigsten Elemente dazu dient, „den Centralkörper zu der heftigsten Glut, die auf seiner Oberfläche brennen und unterhalten werden soll, geschickt zu machen" (131). Die Sonne ist nicht ein glühender, sondern ein auf ihrer Oberfläche brennender, sonst Erdenähnlicher, fester, gebirgiger Himmelskörper, der die zum Brand nötige Luft, teils aus seiner Atmosphäre, teils aus lufthaltigen Höhlen und Stoffen (Salpeter) seines Inneren entnimmt. Diese Höhlen sind bei Erhärtung der Sonnenoberfläche dadurch gebildet, dass die minder schweren „Partikeln des elastischen Luft- oder Feuerelements" während die schwereren Materien in dem flüssigen Sonneninneren sich zum Mittelpunkt senken, „herausgejagt" (137, Note) werden und unter der inzwischen fest gewordenen Sonnenrinde ungeheure Höhlen bilden. Ganz so denkt sich Kant das Innere der Erde, wie wir bei seiner Schilderung der Erdbeben sehen werden. Die brennende Sonnenoberfläche wird uns mit Lebhaftigkeit geschildert; als Centralsonne unseres Milchstrassensystems wird der Sirius vermutet. Ueber den Centralkörper des gesammten Universums wissen wir nichts und Kant spottet über Wright,[1]) „der mit einer fanatischen Begeisterung ein

[1]) Wrigt in der Orig.-Ausg.

kräftiges Wesen von der Götterart mit geistlichen Anziehungs- und Zurückstossungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um sich wirksam, alle Tugend an sich zöge, die Laster aber, zurücktriebe, in diesem glücklichen Orte, gleichsam auf einem Thron der gesammten Natur, erhöhete" (140). Aber auch Kant giebt Mutmassungen über „die verschiedenen Grade der Geisterwelt aus der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung" (141). Er kommt dabei zu dem Resultat, dass im Centrum, in dem dichtesten Stoffe, an dem Anfangsort der Schöpfung, die stumpfsten, dagegen auf den Himmelskörpern von leichterer Materie, also in weiteren Entfernungen vom Mittelpunkt, die feiner organisierten denkenden Wesen leben.

Das achte Hauptstück (S. 144) bringt den „Allgemeinen Beweis von der Richtigkeit einer mechanischen Lehrverfassung, der Einrichtung des Weltbaus überhaupt, insonderheit von der Gewissheit des gegenwärtigen".

„Man kan (144) das Weltgebäude nicht ansehen, ohne die trefflichste Anordnung in ihrer[1]) Einrichtung, und die sicheren Merkmale der Hand GOttes, in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen zu kennen." Diese können nicht auf Zufall beruhen: „es muss die höchste Weisheit den Entwurf gemacht und eine unendliche Macht selbige[2]) ausgeführet haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einen Zweck zusammen kommende Absichten, in der Verfassung des Weltgebäudes, anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entscheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des Universi von dem höchsten Verstande schon in die wesentliche Bestimmungen der ewigen Naturen gelegt, und in die allgemeine Bewegungsgesetze gepflanzet sey, um sich aus ihnen . . . ungezwungen zu entwickeln; oder ob die allgemeine Eigenschaften der Bestandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit (145) zur Uebereinstimmung, und nicht die geringste Beziehung zur Verbindung, haben, und durchaus einer fremden Hand bedurft haben, um diejenige Einschränkung und Zusammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an sich blicken lässt. Ein fast allgemeines Vorurtheil hat die meisten Weltweisen, gegen die Fähigkeit der Natur, etwas ordentliches durch ihre allgemeinen Gesetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es GOtt die Regierung der Welt streitig machen hiesse, wenn man die

[1]) „seiner", Ak.-A. hier und in der folg. Zeile. [2]) selbigen, Ak.-A.

ursprüngliche Bildungen in den Naturkräften suchet, und als wenn diese ein von der Gottheit unabhängiges Principium, und ein ewiges blindes Schicksal, wäre". [1])

Hiergegen spricht Kant auf das schärfste. „Wenn die Naturen der Dinge," sagt er S. 147, „durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen, nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen; so werden sie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von GOtt beweisen: und was vor einen Begriff wird man sich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen, und an und vor sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten?" Aber das Gegenteil zeigt sich im Universum: „die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Uebereinstimmung und Treflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften, wohl harmoniren. Hieraus folget, dass . . . sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstand, als dem Grund und der Quelle aller Wesen, haben müssen." „Also (148) ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriff der Bestimmungen, ihren Ursprung ziehet." Sie ist also „dem Dasein eines höchsten Wesens" nicht „nachtheilig"; im Gegenteil, sie ist ein Beweis für die Gottheit, weil „ihre Hervorbringungen . . . lauter Züge aus dem allerweisesten Entwurfe seyn, aus dem die Unordnung verbannet ist" (148). Und so hofft Kant, im Gegensatz zu einer faulen, unter andächtiger Mine aus Trägheit unwissenden Weltweisheit, auf unwiedersprechliche Gründe eine sichere Ueberzeugung zu gründen (149): „dass die Welt eine mechanische Entwickelung, aus den allgemeinen Naturgesetzen, zum Ursprunge ihrer Verfassung, erkenne; und dass zweytens die Art der mechanischen Erzeugung, die wir vorgestellet haben, die wahre sey. Die Einfachheit, die Uebereinstimmungen der Bewegungen sprechen dafür; ebenso aber auch die Ungenauigkeiten, die Abweichungen, ja die Mängel, die sich zeigen, z. B. bei den Kometen. Denn „die Mängel selber sind ein Zeichen des Ueberflusses, an welchem" die Natur „unerschöpft ist" (155). Auch die Entstehung der Schwungkraft,

[1]) wären, Hartenstein u. Akad.-Ausg.

welche Newton zu der „vor einen Philosophen betrübten Entschliessung“ (156) brachte, hier den direkten Willen Gottes einzumischen, erklärt sich mechanisch sehr gut aus der Bewegung des früher im Weltenraum vorhandenen, bei der Bildung der Himmelskörper aufgebrauchten Grundstoffes der Schöpfung. Und „die Gewissheit (S. 160) einer mechanischen Lehrverfassung von dem Ursprunge des Weltgebäudes, vornemlich des unsrigen, wird auf den höchsten Gipfel der Ueberzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper selber, die Wichtigkeit und Grösse ihrer Massen nach dem[1]) Verhältnissen erweget, die sie, in Ansehung ihres Abstandes von dem Mittelpunkte der Gravitation, haben“. Das Abnehmen der Dichtigkeit, das Zunehmen der Masse der Elemente, das Zunehmen der Zwischenräume ihrer Bahnen mit der Entfernung von der Sonne, die (nach Büffon) ungefähre Gleichheit der Masse der Sonne und der gesammten Planeten, erklärt sich mechanisch sehr einfach, unbegreiflich aber wird sie als besonderer Willensakt Gottes; und dasselbe gilt von den Verschiedenheiten der Planeten, der Achsenstellung, der Anzahl der Monde, aber auch von den Mängeln „mit welchem sich das System endiget, indem es in der völligen Unregelmässigkeit und Unordnung aufhöret“ (170).

Der dritte Teil der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, „welcher einen Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung, zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten, in sich enthält“ (171) und mit einem ziemlich nichtssagenden Motto aus Pope eingeleitet ist, wird von Kant selbst als „Anhang, von den Bewohnern der Gestirne“ (173) bezeichnet. Aber auch hier will er nur solche Sätze anführen, „die zur Erweiterung unseres Erkenntnisses wirklich beytragen können und deren Wahrscheinlichkeit zugleich so wohl gegründet ist, dass man sich kaum entbrechen kan, sie gelten zu lassen“ (174).

Nicht alle Planeten müssen bewohnt sein; „indessen sind es doch die meisten gewiss, und die es nicht sind, werden es dereinst werden“ (179). Vom Menschen ausgehend, will Kant „untersuchen, was das Vermögen, vernünftig zu denken, und die Bewegung seines Leibes, die diesem gehorchet, durch die, dem Abstand von der Sonne proportionirte Beschaffenheit der Materie, an die er geknüpfet ist, vor Einschränkungen leide“ (180). Und da ergibt sich ihm das schon früher kurz Ausgesprochene, dass die „Grob-

[1]) Originalausgabe.

heit der Materie, darinn sein geistiger Teil versenket ist“ (182), nicht nur die Ursache der Trägheit der menschlichen Denkungskraft, sondern auch die Quelle des Lasters und des Irrtums ist (183). Diese Grobheit der Materie und ihr schädlicher Einfluss vermindert sich in der Sonnenferne: „es müssen weit leichtere und flüchtigere Materie[1]) seyn, daraus der Körper des Jupiters Bewohners bestehet, damit die geringere Regung, womit die Sonne in diesem Abstande würken kann, diese Maschinen eben so kräftig bewegen könne, als sie es in den unteren Gegenden verrichtet“ (185). Der Stoff der Einwohner verschiedener Planeten auch der Tiere und Pflanzen, muss desto leichter und feiner, ihr Bau[2]) desto vollkommener sein, je weiter sie von der Sonne abstehen (185); daraus folgt aber, „dass der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit“ nach dem Verhältniss des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener wird (187).[2]) „Dieses Verhältnis hat einen Grad der Glaubwürdigkeit, der nicht weit von einer ausgemachten Gewissheit entfernet ist.“ Hierfür spricht schon die Schnelligkeit des Lichtwechsels auf den ferner stehenden Planeten, welche grössere Beweglichkeit der Organismen verlangt, und ebenso die mindere Kraft von Wärme und Licht. Und in Folge dieser grösseren Leichtigkeit der Körperstoffe, der Säfte wird auch das Leben dort länger dauern; und vielleicht sind die so beschaffenen Wesen auch sündenfrei. Die Bewohner von Erde und Mars nehmen wohl einen mittleren Stand ein zwischen den roheren Bewohnern der inneren und den vollendeteren der äusseren Planeten.

Der Beschluss des Werkes giebt noch kurze Winke über das Leben nach dem Tode. Möglich, dass die Trabanten des Jupiters auch uns dereinst leuchten (199). Das sind erlaubte Gedankenspiele, „unsichere Bilder der Einbildungskraft“, auf die man die Hoffnung des Künftigen nicht gründen wird. Der unsterbliche Geist wird über alles Endliche sich im Tode emporschwingen „und in einem (199) neuen Verhältnisse gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringet, sein Daseyn fortsetzen. Forthin wird diese erhöhete Natur, welche die Quelle der Glückseeligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äusseren Gegenständen zerstreuen, um eine Beruhigung

[1]) So die Orig.-Ausg. für Materien.

[2]) Sperrungen im Original.

bey ihnen zu suchen. Der gesammte Innbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten (200) Urwesens hat, muss auch sie auch[1]) zu dem seinigen haben, und wird sie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit, rühren." Und nun der Schluss des Werkes: „Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten" (der Erde) „niederträchtige Wesen giebt, die ... im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, dass sie so elende Geschöpfe hat erziehen können? Wie glücklich aber ist sie anderer Seits, da ihr unter den aller annehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröfnet ist, zu einer Glückseeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kan."

Achte Vorlesung.

Kritik der Naturgeschichte des Himmels.

Nach dieser Darlegung des Inhalts der Naturgeschichte und Theorie des Himmels tritt uns eine Reihe einzelner Fragen entgegen, die wir uns beantworten müssen. Was wollte Kant in diesem Buche leisten, was hat er geleistet? In welchem Verhältnis stehen seine Leistungen zu denen seiner Vorgänger, namentlich zu Wright? was bringt er Neues? und sodann, warum ist sein Buch, welches jetzt als ein so bedeutendes hingestellt wird, so unbekannt geblieben?

Eine ganz kurze Zusammenstellung der Hauptpunkte der Darlegung Kants wird die Beantwortung erleichtern. In der Einleitung zeigt er, dass eine möglichst weit durchgeführte mechanische Welterklärung keineswegs gegen die Religion verstosse, ja durch die Darlegung des regelmässigen Verfahrens der Natur auch im Chaos einen neuen Gottesbeweis erbringe; diese Welterklärung werde wesentlich gefördert durch die Weltauffassung Wright's, dem er in manchen Stücken gefolgt sei, indem er mit Fernhaltung aller willkürlichen Erdichtungen die ganze Weltentwickelung auf die Anziehungs- und Abstossungskraft zurückführe. — Im 1. Teil wird die systematische Verfassung unter den Fixsternen, die Analogie dieses Systems mit unserem Planeten-

[1]) sie auch Rahts Akad.-Ausg. für auch sie auch, wie Kant schrieb.

system, die Ausdehnung jener Verfassung der Fixsterne durch die Unendlichkeit der Welt, die Ausdehnung unseres Planetensystems in immer mehr kometischen Körpern über den Saturn hinaus, besprochen. — Der 2. Teil erklärt im ersten Hauptstück die Entstehung der Himmelskörper und ihrer Bewegungen aus einer durch die Unendlichkeit ausgebreiteten Urmaterie mit anziehenden und abstossenden Kräften. 2. Hauptstück: verschiedene Dichtigkeit der Planeten und Verhältnis ihrer Massen, erstere abnehmend letztere zunehmend mit der Entfernung von dem selbst weniger dichten Centralkörper; 3. Hauptstück: Erklärung der zunehmenden Excentricität der Planetenkreise und des Ursprungs der Kometen aus den leichtesten Stoffen; 4. Hauptstück: Ursprung der Monde und Bewegungen der Planeten (und des Mondes) um die Achse; Verrückung der letzteren. 5. Hauptstück: Ursprung, Teilung des Saturnrings, Berechnung der täglichen Umdrehung und der Abplattung des Saturn; Fehlen der Ringe bei anderen Planeten — oder hatte die Erde einen solchen, dessen Einbrechen die Sündflut veranlasste? — 6. Hauptstück: das Zodiakallicht. 7. Hauptstück: räumliche und zeitliche Unendlichkeit der Schöpfung, die allgemeine systematische Beziehung aller Weltgebäude, der allgemeine Centralkörper, die successive Fortsetzung und Zerstörung der Schöpfung sowie ihre ewige Erneuerung als unendlicher Plan der göttlichen Offenbarung (126), ebenso wie die Unendlichkeit der menschlichen Seele Als Zugabe folgt die Theorie und Geschichte der Sonne, die Schilderung der brennenden Oberfläche derselben, sowie der verschiedenen Grade der Geisterwelt, welche letztere, in Umkehrung der Auffassung Wright's, mit der Entfernung vom Mittelpunkt der Schöpfung immer vollkommener wird.

Das 8. Hauptstück zeigt, wie gerade die wesentliche Fähigkeit (144; 170) der Naturen der Dinge, sich von selber zur Vollkommenheit zu erheben, der schönste Beweis des Daseins Gottes ist, während aus der Annahme einer unmittelbaren göttlichen Anordnung der Welt für den Gottesbegriff selbst grosse Schwierigkeiten entstehen.

Der 3. Teil giebt als Anhang den beiden ersten Teilen eine Vergleichung zwischen den Einwohnern der Gestirne, deren geistige Feinheit und Fähigkeit mit der Feinheit der Materien ihrer Wohnstätten, also mit der Entfernung von der Sonne zunimmt; er giebt zum Beschluss einige Ideen über die nach dem Tode etwa eintretenden Schicksale der Seele. —

F. G. W. Struve in seinen études d'Astronomie stellaire. Sur la voie lactée et sur la distance des étoiles fixes, St. Petersb. 1847 giebt in einer kurzen Geschichte der Ansichten über die Milchstrasse auch das System Kant's, welches er in folgende 7 Thesen zusammenfasst:

1. Die Schöpferkraft der göttlichen Allmacht ist unendlich, daher sind es auch die Welten, zeitlich und räumlich.

2. Alle Fixsterne sind Centren von Systemen analog unserem Planetensystem in Folge von Gravitation und Centrifugalkraft.

3. Die Anziehung erstreckt sich über alle Systeme, welche ein System höherer Ordnung, das der Milchstrasse bilden.

4. In Analogie zum Planetensystem beziehen sich auch die Fixsterne auf einen gemeinsamen Grundplan, gegen den hin sie besonders gehäuft stehen.

5. Auch das System der Milchstrasse hat einen Centralkörper, vielleicht den Sirius.

6. Solche Systeme sind zahlreich.

7. Sie sind die Glieder noch höherer Systeme.

M. Nyrén[1]) betont, dass von diesen 7 Hauptpunkten jeder einzelne bei Wright vorkommt, mit einer nennenswerten Abweichung, den Centralkörper der Milchstrasse betreffend, als welchen Kant den Sirius, Wright einen unbekannten Körper denkt. „Kant's Angabe," sagt Nyrén, „das System von Wright erweitert zu haben, kann sich also nur auf Nebenumstände und ausgearbeitete Details beziehen," . . . „Was dagegen die wissenschaftlichen Ideen über den Bau des Himmels, speziell der Milchstrasse betrifft, so kann man mit vollem Recht sagen, „dass Kant's und Lambert's Ansichten sich schon bei Wright vorfinden".

Daher ist eine genaue Darlegung der Übereinstimmungen zwischen Kant und Wright, der etwaigen Abhängigkeit des ersteren von letzterem hier geboten, um so mehr, als Wright's Werk selten[2]) ist. Es ist betitelt: An original Theory or new Hypothesis of The Universe founded upon The Laws of Nature and solving by mathematical Principles The general Phaenomena of The visible Creation; and particularly The Via lactea.

---

[1]) Vierteljahrschrift der Astronom. Gesellschaft. 14. Jahrg. Leipzig 1879, S. 88 f.

[2]) Ich durfte das Exemplar der Hamburger Stadtbibliothek längere Zeit benutzen, wofür ich der Direktion derselben hier den lebhaftesten Dank ausspreche

Compris'd in Nine Familiar Letters from the Author To his Friend. And Illustrated with upwards of Thirty Graven and Mezzotinto Plates, By the Best Masters. By Thomas Wright, of Durham. Dann folgt ein Motto aus Young:

One sun by Day, by Night ten Thousand shine
And light us deep into the Deity.

London: Printed for the Author, and sold by H. Chapelle, in Grosvenor Street MDCCL.[1])

Der volle Titel des in Grossquart schön gedruckten Werkes, sowie die sehr sorgfältig, ja prächtig gestochenen Tafeln sind nicht ohne Interesse.

Vergleicht man nun die „Original-Theorie" mit der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, so muss man zunächst Nyrén vollkommen beistimmen, dass jene 7 von Struve aufgestellten „Thesen" Kant's sich alle schon bei Wright finden; allein Struve erschöpft mit ihnen Kant's Lehren keineswegs. Die Art, wie Kant in seiner Vorrede das Werk von Wright erwähnt, macht es wahrscheinlich, dass er nicht das Original selber, sondern nur den Auszug in den Hamburger freien Urteilen gekannt habe. Und hierfür spricht auch die Vergleichung beider Werke. Die Punkte der Übereinstimmung finden sich alle auch in den Hamburger freien Urteilen und so auch manches, wozu Kant von Wright angeregt sein kann, wenn er selber es auch als seine Ergänzung Wright's anführt. So, dass die elliptisch geformten Nebelflecken (Wright gibt auf Taf. 14 den Nebel am Fuss des Antinous, Taf. 15 die Pleiaden, Taf. 16 den Persidennebel) Fixsternsysteme seien (Kant, Vorrede; S. 103;[2]) Hamburger fr. Urteile S. 18), vielleicht freilich auch nur lokal zusammengehäufte Sterne (cloudy knots of Stars Wr. 63), die in der Milchstrasse selbst stehen; S. 65 bespricht Wright verschiedene Creations of Stars, mit sehr verschiedener Bewegung; namentlich aber Sternringe, welche nach Art der Saturnringe den Centralkörper umgeben: not only the Phaenomena of the Milky Way may be thus accounted for, but also all the cloudy Spots and irregular Distribution of them. Die Saturnringe freilich hält Wright, wie Cassini modernen Auffassungen vorgreifend, nicht für Bildungen aufgestiegener Dünste (Kant S. 76), sondern gebildet durch an infinite number of lesser planets, inferior to those we call his Satellites;

[1]) Die gesperrten Stellen sind rot gedruckt.

[2]) Paginierung der Orig.-Ausg.

zu dieser Ansicht sei er gekommen wegen der zeitweiligen grossen Excentricität der Ringe, die bei solidem Ringe nicht eintreten könne. Diese Erklärung des Saturnrings fehlt in den Hamburger freien Urteilen; Kant erwähnt daher als ihren Urheber nur Cassini.

In einem anderen Punkt scheint Kant direkt von Wright abzuhängen: die Auffassung, dass die Planeten und Kometen gleichartig und nur durch ihre Stellung und in Folge davon durch ihre excentrische Bahn verschieden sind, hat schon Wright ausgesprochen (S. 31, Hamb. fr. Urt. S. 12). So stellt sie auch Kant im 1. Teil und im 3. Hauptstück des 2. Teiles (S. 19 f., 51 f.) in eine Reihe mit den Planeten, von denen sie sich nur durch ihre Excentricität unterscheiden sollen; er kam in Folge dieser Annahme zu der Anschauung, „dass die Abnahme[1]) der Eccentricität der über dem Saturn befindlichen Himmelskörper ohngefehr eben so gemässigt, als in den unteren sey“ (S. 19). „Man würde nach dieser Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über den Saturn zu hoffen haben, die eccentrischer als dieser, und also der cometischen Eigenschaft näher seyn würden; aber eben daher würde man sie nur eine kurze Zeit, nemlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können . . . Der letzte Planet und erste Comet würde, wenn es so beliebte, derjenige können genannt werden, dessen Eccentricität so gross wäre, dass er in seiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächsten Planeten, vielleicht also des Saturns, durchschnitte“ (S. 19—20). Man hat in diesen Worten die Vorausverkündigung der Planeten Uranus, Neptun gesehen; und doch, wie vollkommen falsch ist diese Deutung der Worte Kant's: ebenso falsch, wie Wright's, wie Kant's Annahme des Uebergangs der Planeten in Kometen.

Kant nennt einigemal die Milchstrasse den Zodiakus der höheren Weltordnungen (S. 102, S. 11), d. h. der Sonnensysteme, welche die Milchstrasse bilden. Denselben wenig genauen Ausdruck und Vergleich gebraucht auch Wright, S. 62 und 65, ganz im gleichen Sinne; doch kann dies nahe liegende Bild jedem der beiden Schriftsteller sich aufgedrängt haben; eine Benutzung Wright's durch Kant auch über die Hamburger Urteile hinaus (in welchen der Ausdruck nicht vorkommt) ist hierdurch nicht bewiesen.

Wright leitet die Gestalt, unter welcher wir die Milchstrasse sehen, von der Position unserer Sonne ab (S. 62—3. Hamb. Nachr. S. 19), die er als eine etwas excentrische bezeichnet. Auch Kant

[1]) So die Orig.-Ausg. Rahts schlägt „Zunahme“ vor, gewiss mit Unrecht.

ist dieser Ansicht (S. 139, Anm.), wie er auch einen Centralkörper des Weltalls annimmt, ähnlich wie Wright, der es (S. 79) allerdings unentschieden lässt, ob derselbe eine Sonne oder erdenartig sei. Kant hält ihn für eine Sonne, vielleicht für den Sirius (139, Anm.), er weist, wie wir sahen, Wright's phantastische Ansichten (Hamb. fr. U. 21) mit scherzhaftem Spott zurück (S. 140), der sachlich sehr berechtigt ist. Und doch zeigt sich auch hier eine eigentümliche Übereinstimmung zwischen beiden. Wright sagt S. 79 (ich citiere für die Wiedergabe seiner Worte die freien Urteile, S. 21): „wenn wir einmal zugegeben haben, dass alle Sterne sich rund um einen Mittelpunkt bewegen können; so deucht mir, ist es für einen, der der Natur so weit als möglich nachgeht, sehr natürlich zu fragen, was denn in diesem Mittelpunkte sei? Denn da wir zugeben müssen, dass er alles andre in dem bekannten Universo weit übertreffe, so ist es höchst wahrscheinlich, dass sich allda ein Körper entweder von der Sternen Art oder von einer irdischen Beschaffenheit[1]) befinde, wo die göttliche Gegenwart, oder ein körperlich wirkendes Wesen, voll aller Tugenden und Vollkommenheiten, weit unmittelbar über die Geschöpfe präsidiret. Und hier mag etwa dieses (S. 22) primum agens des allmächtigen und ewigen Wesens auf seinem Thron sitzen und als das primum mobile der Natur in Uebereinstimmung mit dem ewigen Willen wirken. Zu diesem allgemeinen Mittelpunkt der Gravitation, wovon man sich vorstellen kann, dass er alle Tugenden an sich ziehet und alle Laster zurücktreibt, mögen alle Dinge als zur Vollkommenheit zueilen. Von hieraus können alle Körper den ersten Ursprung ihrer Bewegung herleiten und von hieraus bekommen sie in ihren verschiedenen Bewegungen ihre Richtung. Solchergestalt wollte ich gern in dem Foco oder dem Mittelpunkte der Schöpfung eine ursprüngliche Quelle finden, die beständig von göttlicher Gnade überfliesset, und von welcher alle Gesetze der Natur ihren Ursprung haben. Dieses würde, meinen Gedanken nach, das ganze Universum in eine regelmässige Ordnung und gehörige Uebereinstimmung bringen, und zu gleicher Zeit unsere Begriffe von dem göttlichen Wesen erweitern, und die Schönheit der Natur auf das angenehmste entdecken, und uns das weite Feld unserer künftigen Hoffnung eröffnen. Was nun eigentlich

[1]) one sidereal or earthy substance, where the divine Presence or some corporeal Agent ful of all Virtues a. Perfections more immediately presides his own creation. Wr.

dieser Körper im Mittelpunkte sei, das unterstehe ich mich hier nicht zu sagen. Doch wo anders die Schöpfung wirklich und nicht bloss idealisch ist, so muss es notwendig entweder ein feuriger Körper sein, der die Sonne noch übertrifft, oder auch eine sphaera terraquea, die, wie unsere Erde, mit einem Aether umgeben ist, der aber viel feiner, durchsichtiger und heiterer sein muss. Welches nun von diesem am wahrscheinlichsten sey, das werde ich unbestimmt lassen. Denn ich muss gestehen, meine Begriffe sind hier so unvollkommen, dass ich kaum mutmassen darf." So weit die Hamburger Urteile: Wright selbst ergeht sich dann noch im Ausmalen der paradiesischen Glückseligkeit dieses Weltcentrums, wo der Raum aufhört, wo allgemeines, vollkommenes Glück herrscht. Wie es zahllose körperliche Weltsysteme giebt, so auch zahllose geistige Welten, nicht unähnlich dem uns bekannten Universum.

Wright nimmt also die höchste Vollendung des Lebens für das Centrum des Weltalls; Kant aber verweist dieselbe an die Peripherie; und dennoch scheint er mir auch hier von Wright abhängig, wenigstens stark beeinflusst zu sein. Kant sagt S. 184 f.: „es erhellet hieraus deutlich, dass die Kräfte der menschlichen Seele von den Hindernissen einer groben Materie, an die sie innigst verbunden werden, eingeschränket und gehemmt werden; aber es ist etwas noch merkwürdigers, dass diese specifische Beschaffenheit des Stoffes eine wesentliche Beziehung zu dem Grade des Hinflusses[1]) hat, womit die Sonne nach dem Masse ihres Abstandes sie belebet, und zu den Verrichtungen der animalischen Oekonomie tüchtig macht. Diese notwendige Beziehung zu dem Feuer, welches sich aus dem Mittelpunkte des Weltsystems verbreitet, um die Materie in der nötigen Regung zu erhalten,[2]) ist der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwischen den verschiedenen Bewohnern der Planeten, erst gesetzet wird; und eine jede Klasse derselben ist vermöge dieser Verhältnisse an den Ort durch die Nothwendigkeit ihrer Natur gebunden, der ihr in dem Universo angewiesen worden."

Also: das Feuer verbreitet sich von dem Mittelpunkt des Weltsystems, um die Materie in der nötigen Regung zu erhalten;

[1]) So die Originalausgabe, ebenso Hartenstein, Schubert. Rahts in der Akad.-Ausg. schreibt Einflusses; gewiss nicht mit Recht. Kant wählte das auffallende aber drastische Wort absichtlich.

[2]) Vgl. das Citat aus Newton oben S. 431.

die spezifische Beschaffenheit wird nach dem Grade des Hinflusses, womit die Sonne sie belebt, zu den Vorrichtungen der animalischen Oekonomie tüchtig gemacht — das Feuer erregt, der belebende Hinfluss von der Sonne macht die Materie zum organischen Leben tüchtig. Das kann doch nur heissen — der Gedanke an innere Eigenwärme der Planeten war Kant damals noch ganz fremd — dass das organische Leben der Planeten, je weiter sie von der Sonne entfernt sind, um so weniger angeregt, belebt, tüchtig gemacht wird, also um so schwächer und unentwickelter sein muss. Vom Merkur können wir dabei absehen. Kant aber meint das Gegenteil: er sagt (S. 186 f.),[1]) dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammen zu setzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden.

Nur durch sehr gekünstelte Deutung und Anpassung lassen sich S. 184 und 186 mit einander vereinigen. Auch S. 127 steht im grellen Gegensatz[2]) zu S. 186. Was Kant S. 185 sagt, beweist nur, dass verschiedene Organismen verschiedene Temperaturen bedürfen. Auch passt die Annahme des vom Weltmittelpunkte ausstrahlenden Feuers, welches man in der angeführten Stelle nur vom Sonnenfeuer verstehen kann, nicht zu Kant's Beschreibung der Sonne und der auf ihr, einem an sich kalten Körper, herrschenden Brände. An der schon erwähnten früheren Stelle (S. 141 f.) nahm Kant die Verbesserung der Materie und ihrer Bewohner ebenso für das gesammte Universum, wie hier für unser „Weltsystem" an. Alle diese Widersprüche begreifen sich, wenn wir annehmen, dass in den Worten vom Feuer und seinem belebenden Einfluss jene im Vorstehenden citierten Worte Wright's, seine Auffassung der Centralsonne, nach Abstreifung aller Ueberschwenglichkeiten, auf Kant eingewirkt hat.

Auch in einer anderen Weise stimmen beide zusammen, obgleich das auf den ersten Blick nicht so scheint. Wright nimmt

[1]) Sperrung im Original. [2]) Oben S. 441.

an, dass der Stoff, welcher das Weltcentrum bildete, der vorzüglichste, durchgeistigste sei, wie wir eben sahen. Kant nimmt an, dass im Schöpfungscentrum die schwerste, dadurch gröbste, „ungelenksamste“ Materie (S. 183) vorherrsche; diese Grobheit der Materie ist aber „die Ursache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in beständiger Mattigkeit und Kraftlosigkeit erhält“; sie wird dadurch „nicht allein die Quelle des Lasters, sondern auch des Irrthums“ (eb.). Daher wächst die Trefflichkeit der Geschöpfe mit der Entfernung von der Sonne, da ja durch diese Entfernung die Materie selbst immer dünner und daher feiner wird. In Folge also der verschiedenen Beschaffenheit der Materie der Planeten, abhängig von ihr, ist auch die geistige Beschaffenheit der etwaigen Bewohner der Planeten eine verschiedene. Dieser Gedanke, den Kant mit Ernst und Vorliebe — in den Einzelnheiten bisweilen nicht ohne Heiterkeit und einen leichten Humor[1]) — ausbildet; das Citat aus Haller (S. 197):

> Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
> Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister,

stimmt das nicht alles, trotz des Gegensatzes in der Lokalisierung, trotz Kant's Spott über Wright, sehr genau zu Wright's Auffassungen und Darlegungen, soweit dieselben in den Hamburger freien Urteilen wiedergegeben sind? Es ist ja wahr, dass derartige Auffassungen in jener Zeit der Ueberschwenglichkeit der religiös-philosophischen Poesie auch in der Philosophie — hier sei an Swedenborg erinnert — verbreitet waren; aber trotzdem ist die Uebereinstimmung Kant's und Wright's eine so grosse, dass eine Beeinflussung des ersteren durch letzteren auch nach dieser Seite hin durchaus wahrscheinlich ist. Und zwar nicht bloss eine äusserliche, sich auf die Tatsachen beziehende: sondern eine viel tiefer greifende, innerliche, eine Beeinflussung der gesammten Auffassung. S. 127 stimmt ganz zu Wright. Ja Kant spricht dies selber aus (S. 141): „indessen wenn ich, ohne an der enthusiastischen Vorstellung des Engelländers Theil zu nehmen, von den verschiedenen Graden der Geisterwelt aus der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung, mutmassen soll, so wollte mit mehrer Wahrscheinlichkeit die vollkommensten Classen vernünftiger Geschöpfe, weiter von diesem Mittelpunkte, als nahe bei demselben, suchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geschöpfe,

[1]) Vgl. den „Beschluss“ S. 199 f.

in so weit sie von der Beschaffenheit der Materie abhänget in deren Verbindung sie beschränket seyn, kommt gar sehr auf die Feinigkeit des Stoffes an"; im Mittelpunkte der Natur aber sind „die dichtesten und schwersten Sorten der Materie".

Die Idee einer allgemeinen Weltenmaterie ist Wright fremd; Kant hat sie ausgesprochen, vielleicht einigermassen durch Wright's Schilderung und Erklärung des Milchstrassensystems (Wr. 62 f., Hamb. fr. Urt. S. 19) angeregt,[1]) ohne Zweifel aber in völlig selbständiger Erfassung und Entwickelung des Gedankens, den freilich Swedenborg ganz ähnlich schon 1737 ausgesprochen hatte.[2]) Kant war bewegt und getrieben von dem Gedanken, den mechanischen Aufbau der Welt auch da noch zu beweisen, wo ihn Newton nicht mehr durchführen konnte.

Jedenfalls aber ist er noch in einem anderen wichtigen Punkt von Wright abhängig; in der Annahme jenes Centrums, „um welches, durch ich weiss nicht was vor eine Ursache, die erste Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen" und wo sich die „grösste Masse und ein Körper von der ungemeinsten Attraktion" (S. 102) entwickelt hat, um den sich das Weltensystem nach Art des Sonnensystems bildete. Die Vorstellung des Sonnensystems hat bei dieser Annahme ohne Zweifel mitgewirkt.

Kant scheidet übrigens keineswegs genügend zwischen Sonnensystem, System der Milchstrasse und Universum. Hierdurch entstehen manche Ungenauigkeiten und Widersprüche. So wenn er S. 27 sagt: „ich nehme an: dass alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Cometen bestehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllet haben, darin jetzo diese gebildeten Körper herumlaufen." Diese Worte können sich nur auf das Sonnensystem beziehen. Allerdings fährt Kant fort: „dieser Zustand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Absicht auf ein System, an und

[1]) „Lasst uns uns einbilden," sagt Wright Hamb. fr. Urteile S. 19, „dass in diesem Raum (in der Beziehungsebene zwischen den beiden Grenzflächen) alle Sterne vermischt und durcheinander zerstreut sind, allein in einer solchen bestimmten Entfernung von einander, dass das ganze Medium mit einer Art von regulärer Unordnung der Objekte angefüllet ist" (Wr. 62).

[2]) Ueber die von Em. Swedenborg aufgestellte Kosmogonie, vgl. M. Nyrén, Vierteljahrsschr. der Astronm. Gesellsch. 14, 1879, S. 80 f.

vor sich selbst betrachtet,[1]) scheinet nur der einfachste zu sein, der auf das Nichts[1]) folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet. ... Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzete, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen,[2]) ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheiten zu spüren, die sie von ihrem Ursprung her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist." Hier bleibt ein Widerspruch: denn die von den Anfängen des Sonnensystems gegebene Schilderung ist nur verständlich, wenn man sie „ohne Absicht auf ein System, an und vor sich selbst betrachtet." Sie passt nach Kant's sämmtlichen Darlegungen nur auf die Anfänge der Bildung des Universums. Im Sonnensystem konnte auch in seinen ersten Anfängen der beschriebene Elementarzustand nie herrschen, weil dasselbe ja erst durch Losreissung von jenem Central-Urkörper sich bilden konnte, weil es schon bei seiner ersten Entstehung ein Schicksal hinter sich hatte, weil es ja nur als partiale Sekundärbildung der primären centralen Urbildung entstand. Man vergleiche, was Kant über die Bildung des Gesammtsystems des Universums sagt (S. 109 f.). Rahts[3]) bezieht daher jene Schilderung der Entstehung des Sonnensystems auf ein „allgemeines System", aber die Unklarheit der Stelle wird dadurch nicht beseitigt, auch nicht durch Kant's Bemerkung (S. 30), er wolle sich zu leichterem Begreifen der Bildung des Weltbaues zunächst auf ein einzelnes System, wie unser Sonnensystem, beschränken. Denn ein einzelnes System hat nach Kant selbst eine vollkommen andere Bildungsgeschichte, als das Universum.

Besonders unklar ist sodann alles, was Kant über Wesen und Entstehung des Grundstoffs des Universums, der allgemeinen Materie, des Chaos sagt. Sehr beachtenswert ist hierfür gleich die unmittelbare Fortsetzung der oben angeführten Worte S. 27: „Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen zu seyn; die Materie, die bloss leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu seyn scheinet, hat in ihrem einfachsten (S. 28) Zustand eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommeneren Verfassung

[1]) Sperrung nicht im Original.
[2]) Sperrung nicht von Kant.
[3]) Akad.-Ausg. 1, 550.

zu bilden. Allein die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente[1]) träget zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das vornehmste bey, als wodurch die Ruhe, die bey einer allgemeinen Gleichtheit unter den zerstreuten Elementen herrschen würde, gehoben, und das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieses Grundstoffes sind ohne Zweifel, nach der Unermesslichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verschieden". Was sagt hier Kant? Zunächst, dass die Materie gleich bei ihrer Erschaffung, eine höchst mannigfaltige ist; oder wie wir S. 107 lesen: „Die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zu Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns: selbige muss also auf einmal so reich, so vollständig sein, dass die Entwickelung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schliesset, was seyn kann, der kein Maass annimmt, kurz, der unendlich ist." Der Seite 27 müssen wir ferner entnehmen, dass zunächst die Materie als solche mit all' ihren verschiedenen Elementen geschaffen wurde; dass sodann aus ihr in Folge dieser Verschiedenheit der Elemente das Chaos sich zu bilden anfieng: und doch wird einige Zeilen vorher die Urmaterie mit dem Chaos identificiert, während wir S. 29 lesen, dass in Folge der „wesentlichen Kräfte der Elemente, einander in Bewegung zu setzen", „die Materie sofort in Bestrebung ist, sich zu bilden;" dass drittens aus dem Chaos, der „sich bildenden Materie", die Himmelskörper sich entwickeln, denn „bey einem auf solche Weise erfüllten Raume dauert die Ruhe nur einen Augenblick". O nein. Eine solche Materie war vielmehr in Folge der anerschaffenen Verschiedenheit und Anziehung ihrer Elemente als eine bewegte und zwar sehr unregelmässig bewegte geschaffen. Kant nimmt — wozu die Worte S. 113 von der unaufhörlichen Beschäftigung der ausgebildeten Natur sich auszubreiten durchaus nicht passen — diese Eigenschaften gleichmässig für die Gesammtmaterie des Universums in Anspruch, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen" und die ja „die unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns" ist (S. 107).[2])

[1]) Sperrung von Kant.

[2]) Man wird hier an eine merkwürdige Stelle in Newton's Scholion generale (Ausg. von Thomson und Blackham 528 f.) erinnert. Sie lautet:

Auch sonst finden wir in Kant's Auffassung der Urmaterie merkwürdige Vorstellungen. Nach der Angabe, dass die Gattungen des Grundstoffes unendlich verschieden sind (S. 28) fährt Kant fort: „die (Gattungen) von grösster spezifischen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und vor sich weniger Raum einnehmen und auch seltener seyn, werden daher bey der gleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerstreuter, als die leichtern Arten seyn. Elemente von 1000mal grösserer spezifischer Schwere sind tausend, vielleicht auch Millionenmal zerstreuter, als die in diesem Maasse leichteren. Und da diese Abfälle so unendlich als möglich müssen gedacht werden, so wird, gleichwie es körperliche Bestandtheile von einer Gattung geben kan, die eine andere in dem Maasse an Dichtigkeit übertrifft, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beschrieben worden, eine andere, die den tausendsten Teil einer Linie im Durchmesser hat, also auch jene Art von zerstreuten Elementen um einen so viel grösseren Abstand von „einander entfernet seyn, als diese".

Die Annahme (S. 29), dass in Folge der Weltenbildung durch Anziehung eine Anzahl verschiedener Weltkörper existiere, „die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn würden", ist willkührlich; ebenso auch, wie Kant selber zugibt, die weitere Annahme, dass an irgend einem Ort des unendlichen Raumes, der Grundstoff die dichteste Häufung gehabt haben müsse, um dem gesammten Universum als Mittel- und Unterstützungspunkt zu dienen (S. 109; 110), um welchen dann „die Systemen am dichtesten gehäufet seyn, während sie „weiter von demselben sich mit immer grösseren Graden der Zerstreuung verlieren". Von dieser Annahme weitergehend sagt dann Kant S. 112: wenn wir auch „in ein unendliches Heer von Weltordnungen" den Einblick haben, „so befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Naheit zum Mittelpunkte der ganzen Natur, wo diese sich schon aus dem Chaos ausgewickelt, und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewisse Sphäre überschreiten könnten; würden wir daselbst das Chaos und die Zerstreuung der Elemente erblicken, die . . . mit den Graden der Entfernung (S. 113) sich nach und nach in einer völligen Zer-

Deus omnipotens est non per virtutem solam sed etiam per substantiam: nam virtus sine substantia subsistere non potest. In ipso continentur et moventur universa, sed sine mutua passione. Deus nihil patitur ex corporum motibus; illa nullam sentiunt resistentiam ex omnipraesentia dei.

streuung verlieren." Auch hier wird man wieder an Wright erinnert. Und wie passt zu dieser Behauptung, nach der das Chaos den Mittelpunkt der Natur, der sich zuerst aus ihm entwickelte, peripherisch umgibt, jene andere (S. 141), welche den rohsten, gröbsten Stoff im Weltcentrum und in der Peripherie den feineren, durchgeistigten annahm? Jedenfalls sind dies keine Ansichten, die naturwissenschaftlichen Wert haben; welche zu einer streng wissenschaftlichen Begründung der Nebularhypothese irgend etwas beitragen.

Kant lässt nun nicht nur das Sonnensystem, sondern das ganze Universum sich aus dieser kosmischen Urmaterie bilden und zwar so, dass (S. 33 f.) in scheibenformigen, verhältnismässig flachen „Beziehungsräumen" die Materie zunächst des Universums, dann die der einzelnen Systeme kreiste, welche während und nach der Bildung des Centralkörpers übrig blieb. Wie verhalten sich aber die Beziehungsräume der Systeme hinsichtlich ihrer Stellung, ihrer Materie zu dem Beziehungsraum des Universums? was ist von dem Raum zwischen den Systemen zu denken? ist er durch die Bildung jener Scheiben alles Stoffes beraubt? und wie hat man sich den Uebergang der zu Beziehungsräumen oder Systemen gebildeten Materie oder gar des Beziehungsraumes des Universums in jene noch ungebildeten Räume vorzustellen, die doch auch zum Universum gehören? Wie die Materie selbst, welche nicht allein (S. 34, Note) durch die Newtonische Anziehung, sondern bei der ersten Bildung „durch den Zusammenlauf einiger Elemente, die sich durch die gewöhnlichen Gesetze des Zusammenhangs vereinigen", d. h., wie Kant in einer späteren Arbeit diese Unklarkeit verbessert,[1]) „sich nach Gesetzen zuerst der chemischen, hernach und vornehmlich der kosmologischen" (Newtonischen) Attraction gebildet haben? Kant nennt die planetarische Urmaterie unseres Sonnensystems 30 Millionen mal dünner als unsere Atmosphäre (S. 49). Wie er sie sich gedacht hat, erhellt aus der Naturgeschichte des Himmels nicht; kaum als Staub oder Pulver,[2]) denn „Partikelchen von so ausnehmender Feinigkeit" (S. 34, Anm.) kann man sich nicht als Pulver denken. Hier gibt die Abhandlung über die Vulkane im Mond einige Andeutungen: der Urstoff

[1]) Ueber die Vulkane im Mond, 1785. Hart. 4, 200. Vgl. Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissensch. II, Dynamik. Hart. 4, 424.

[2]) Gust. Eberhard, Die Cosmogonie von Kant, Wien 1893, S. V f., Kap. 1.

aller Weltkörper war in dem ganzen weiten Raum, darin sie sich jetzt bewegen, anfangs „dunstförmig verbreitet"; und von diesem dunstförmigen Urstoff heisst es in Gensichen's Auszug,[1]) dass er alle Materien von unendlich verschiedener Art im elastischen Zustand[2]) in sich enthielt und indem er Weltkörper bildete, dies nur dadurch tat, dass die Materien, welche von chemischer Affinität waren, wenn sie in ihrem Fall nach Gravitationsgesetzen aufeinander trafen, wechselseitig ihre Elastizität vernichteten. Diese oder eine ähnliche Ansicht scheint Kant auch früher gehabt zu haben; sie ist die natürlichste. Die Art wenigstens, wie er die Materie aus der Natur Gottes ableitet, spricht für die Vorstellung einer zusammenhängenden (elastischen), aber heterogenen Masse, die nach Bildung des Chaos in einzelne einander ebenfalls nah berührende Teilchen und Bewegungen dieser Teilchen auseinandergieng. Freilich stimmt zu dieser ungeheuren Verdünnung das sehr verschiedene Maass der Dichtigkeit nicht, welche Kant S. 28 angibt: es kann körperliche Bestandteile von einer Gattung geben, die eine andere soweit an Dichtigkeit übertrifft, als eine Kugel mit dem Radius des Planetengebäudes eine andere mit dem Durchmesser von einem Tausendstel Linie übertrifft. Erstere sind seltener als letztere und haben einen Abstand von einander, der der Grösse ihres Radius entspricht. Klar gedacht, klar durchdacht ist hier nichts. Wie ganz anders bespricht Kant das Wesen der Materie 30 Jahre später, wo er sie, als Ding an sich, nur nach den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsformen ihrer Kräfte, also dynamisch auffasst.

Auch darin liegt ein Widerspruch, dass Kant die Monde aus kosmischer Materie sich bilden lässt, die immer noch um die der Masse nach doch schon fertigen Planeten kreist, obwohl deren jeder, „nach dem Maasse des Anwuchses seines Klumpens, seine Anziehung weiter ausbreitet und die Elemente aus weitem Umfange zu seiner Zusammenziehung bewegt" (35). Die kosmische Materie wird ja durch die Bildung der Sonnen und Planeten aufgebraucht. „In der jetzigen Verfassung des Raumes, darin die Kugeln der ganzen Planeten umlaufen, ist keine materialische Ursache (S. 26) vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte.

---

[1]) Gensichen's Auszug, Teil 1 u. 2, Hauptst. 1—5, in W. Herschel, über den Bau des Himmels, Wien 1791.

[2]) Hart. 4, 198; vgl. v. Oettingen's Ausgabe S. 157.

Dieser Raum ist vollkommen leer, oder doch wenigstens so gut als leer ... nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt und alle ausgebreitete Materie zu besonderen Klumpen versamlet" hat. Woher kommt also noch die gewiss nicht geringe Menge weiterer Materie, die, der Sonne näher, mit schnellerem Schwung umlauft und durch die Sphäre des Planeten genötigt ist, sich in einer „ablangen Ausschweifung über den Planeten zu erheben" (63), um ihrerseits dem für den Mond schon vorhandenen Stoff die zum Planeten rechtläufige Bewegung zu geben? War aber diese von Kant hier eingeführte weitere Materie überhaupt nicht vorhanden, wie seine ersten Darlegungen ergeben, dann mussten die Monde rückläufig werden und so behalten Poincaré und Eberhard [1]) gegen Rahts [2]) Recht.

Auf die sonstigen physikalischen wie mechanischen Unmöglichkeiten, welche in Kant's Entstehungsgeschichte des Weltsystems und seiner Bewegungen, die trotz Anziehung und Abstossung in ihrer ganzen Art durchaus nicht erklärt werden, gehe ich nicht ein; sie sind von Eberhard und Anderen — am schärfsten bekanntlich von Dühring — zur Genüge dargelegt. Aber auch die Fachgelehrten unter Kant's Zeitgenossen, die Astronomen, die Naturforscher konnte die Naturgeschichte des Himmels nicht befriedigen. Zunächst wegen der vielen wissenschaftlichen Verstösse und sachlichen Unklarheiten, welche ja in solchen Werken zu den schlimmsten Fehlern gehören, und die auf die Zeitgenossen abstossender wirken mussten, als auf uns. Dazu kam die oft äusserst verworrene, ungeschickte Ausdrucksweise des Buches, die es ebenso sehr an Klarheit der Gedanken, wie an Reinheit und Feinheit der Sprache fehlen lässt. Ist doch in keinem anderen der Kantischen Werke, auch bei viel grösseren Schwierigkeiten des Inhalts, die äussere Form so sehr vernachlässigt, wie in der Naturgeschichte des Himmels. Und in dieser wenig anlockenden Darstellung brachte das Buch für die damalige Zeit wenig Neues; hatten doch Kant's jetzt freilich sehr wenig bekannte Vorgänger, Wright, Swedenborg, Büffon u. a. schon dieselben oder doch ganz ähnliche Gedanken ausgesprochen, die damals, wie das Beispiel Lavater's und der Dichter beweist, in der Luft lagen. Und dabei, nach Newton, diese seltsame, beinahe hochmütige Ablehnung der Mathematik:

---

[1]) Die Cosmog. u s. w., S. XII f.

[2]) Akad.-Ausg. 1, 554.

„man könnte, wenn man weitläuftig sein wollte, durch eine Reihe auseinander gefolgerter Schlüsse, nach der Art einer mathematischen Methode, mit allem Gepränge, den diese mit sich führet und noch mit grösserem Schein“ u. s. w. (S. 26). Und auch das ist noch nicht Alles: zu alledem die mannigfachen religiösen Betrachtungen; sodann der eigentümlich phantastische, poetisch-humoristische Zug, der durch das ganze Werk hindurchgeht! So gleich in der Einleitung die Widerlegung der Freigeisterei; später die poetischen Citate (abermals wie bei Wright!), die schwülstige Schilderung der Unendlichkeit der Werke Gottes, die spöttische Einführung jenes etwaigen Erdrings, Veranlassers der Sündflut; die Beschreibung der brennenden Sonnenoberfläche, der mit unangenehmer Breite durchgeführte Vergleich eines „witzigen Kopfes“ (S. 176 f.), der Vergleich der Planetenbewohner mit Läusen, die Schilderung der Entwickelung und Fähigkeiten der Planetenbewohner je nach ihrer Entfernung von der Sonne — und diese „Jüngling-gedanken“, wie Herder an Lavater schrieb, nicht ohne jugendliche Selbstgefälligkeit vorgetragen: das Buch musste auf die ernsteren Zeitgenossen, die den jungen Verfasser ja nicht kannten, die nach dem Titel ein astronomisches Werk erwarteten, einen nicht angenehmen Eindruck machen. Hier liegt der Grund für das Unbekanntbleiben des Buches: man las es nicht, weil es nicht gefallen, nicht befriedigen konnte. Und der, dem das Werk doch zumeist am Herzen liegen musste, sein Autor, vernachlässigte es selbst am meisten. So kannten es weder Lambert noch Herschel noch Laplace und die Frage, welche man oft, nicht ohne Vorwurf, gegen Kant's Zeitgenossen, ja gegen Laplace selber erhoben hat, was der Grund für die Vernachlässigung der Kantischen Schrift gewesen sei, ist hiermit beantwortet. Kant war selbst Schuld daran. Nicht durch den Naturforscher Kant, erst durch den Philosophen ist das Werkchen bekannt geworden; konnte es erst bekannt werden.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf die Naturgeschichte des Himmels, so ist zunächst klar, dass man diese „Jünglingsarbeit“ nicht mit einem Werke wie die Mécanique céleste von Laplace zusammenstellen, dass man in keiner Weise, wenn man wissenschaftlich und nicht bloss nach oberflächlichster Vergleichung urteilen will, von einer Kant-Laplace'schen Hypothese reden kann, denn beide Männer sind in Auffassung, Methode, Absicht und Resultat durchaus von einander verschieden. Klar ist ferner, dass Kuno Fischer Kant sehr mit Unrecht den Begründer der modernen

Kosmogonie nennt. Völlig unbegreiflich ist es, wenn Günther[1]) von „Laplace's neuer Formulierung der Kantschen Ideen" spricht und sagt: „anscheinend (!) ohne von früheren verwandten Leistungen etwas zu wissen, sah sich der Verfasser des Gesetzbuches der neueren Kosmologie, der Mécanique céleste von sich aus auf eine ähnliche Hypothese geführt". Ebenso unbegreiflich bleibt es freilich, wenn wir Günther[2]) sagen hören: „in der Hauptsache deckt sich das Facit der spektroskopischen Forschung mit den aus der Kant-Laplaceschen Theorie gezogenen Folgerungen."

Nein. Kant's Buch ist unbekannt geblieben nicht durch den Bankerott des Verlegers, nicht durch die Schuld der Zeit- oder Fachgenossen. Es blieb unbekannt durch seine eigene Schuld: auf naturwissenschaftlichem Gebiet konnte es keinen Erfolg haben wegen seiner Schwächen, seiner Fehler.

Neunte Vorlesung.

Fortsetzung der Kritik; „Der einzig mögliche Beweisgrund".

Und dennoch! Dennoch ist dies kleine Werk, diese Naturgeschichte des Himmels mit ihrem Anlehnen an Wright, mit ihren Irrtümern und Verworrenheiten eine bedeutende Tat Kant's, eine für ihn selbst geradezu grundlegende Tat. Aber ihr Wert liegt nicht auf naturwissenschaftlichem, er liegt auf philosophischem Gebiet. Wohl freute sich Kant auch an den naturwissenschaftlichen Resultaten seiner Arbeit, an der Erklärung der Saturnringe u. s. w. und in diesen Einzelheiten sieht man häufig genug auch heute noch die eigentliche Bedeutung der Schrift. Sehr mit Unrecht. Kant war kein Naturforscher, er wollte es auch nicht sein und wurde es hier nur zufällig, besser gesagt, zwangsweise, weil ihn sein Weg mit Notwendigkeit über dies naturwissenschaftliche Gebiet führte. Aber die Hauptsache war ihm das nicht. Nicht allzulange nach dem ersten Erscheinen der Naturgeschichte gab er die Kosmogonie umgestaltet in einer neuen Schrift heraus und diesmal zeigte er deutlich, was ihn beschäftigte, wo sein Ziel lag. Diese Schrift ist die 1763, also 8 Jahre nach der Naturgeschichte des Himmels erschienene Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes".[3])

[1]) Handb. der Geophysik 2. Aufl., 1, 48. Vgl. Rahts Ak.-A. 1, 555.
[2]) Eb. 84.
[3]) Ak.-Ausg. Bd II, 63—204; 470—77.

Sie bildet den Höhepunkt seiner vorkritischen Arbeiten; ihn wollte er erreichen und nur hierfür schrieb er die Naturgeschichte des Himmels, deren naturwissenschaftliche Resultate ihm nur erfreuliche Nebendinge waren. Dies muss ich beweisen: wir werden dabei die direkte Bahn finden, welche über die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, über die Naturgeschichte des Himmels, den einzig möglichen Beweisgrund und die Abhandlung de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) zur Kritik der reinen Vernunft hinführt. Hiergegen ist es völlig gleichgültig, ob der noch jugendliche Kant (er war 31 Jahr alt, als er die Naturgeschichte herausgab) mancherlei falsche Sätze und Anschauungen aufstellte und mancherlei geniale Funde that; ist es gleichgültig, ob die Naturgeschichte gelesen wurde oder nicht; Kant selbst hat sich nicht sehr darum bekümmert: ihm hatte das Werk geleistet, was es leisten sollte. Jetzt wollte, musste er weiter.

Was ist denn, so müssen wir zunächst fragen, der eigentliche Grundgedanke der Naturgeschichte des Himmels? Nach der Litteratur über dieselbe sollte man glauben, das ganze Werk habe den einen rein naturwissenschaftlichen Zweck, den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes darzulegen, eine Kosmogonie zu geben. Das ist keineswegs die Hauptsache für Kant. Er will nachweisen: die Materie entwickelt sich aus dem Chaos ganz mechanisch zu einem ganz regelmässigen, ganz mechanischen Bau; aus dieser Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit folgt die Existenz Gottes als Urgrund der Welt. Um Gott als Urgrund der Welt zu beweisen, war der Nachweis der regelmässigen, alle Weltmaterie beherrschenden, ihr innewohnenden Gesetzmässigkeit zu führen. Die Existenz Gottes und sein Verhältnis zur Welt oder der Welt zu ihm, das ist die Frage, welche Kant erfüllt, von der er ausgeht. Hierfür war ihm Wright's Gedanke von so grossem Wert, von so zündender Kraft: die Gesetzmässigkeit herrscht durch die ganze Unendlichkeit der Welt, Gott ist der Urgrund der ganzen Welt, Gott ist, weil die Welt ist, d. h. weil die Welt für sich selber nach ihr inne wohnender, aus der wirren Vermischung des Chaos bildnerisch hervortretender Gesetzmässigkeit sich entwickelt hat. Der Grundgedanke des Werkes ist also kein naturwissenschaftlicher, sondern ein philosophischer: es existiert ein Gott, weil eine regelmässige und doch freie, eine nicht durch Wunder, sondern durch eigene Thätigkeit geleitete, d. h. also

mechanisch thätige Welt existiert. So sagt Kant Naturg. d. H. S. 16 d. Orig.-Ausg.: „Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröfnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des grossen Werkmeisters gemäss ist". S. 15: „Man siehet . . ., dass die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfang ihrer Grösse allenthalben systematisch und aufeinander beziehend ist." S. 101: „Der planetische Weltbau . . . ist gänzlich . . . aus dem ursprünglich ausgebreiteten Grundstoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixsterne, die das Auge in der holen Tiefe des Himmels entdecket, und die eine Art von Verschwendung anzuzeigen scheinet[1]), sind Sonnen und Mittelpunkte von ähnlichen Systemen. Die Analogie erlaubt es also hier nicht, zu zweifeln, dass diese auf die gleiche Art, wie das, darinn wir uns befinden, aus denen kleinsten Theilen der elementarischen Materie, die den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart,[2]) erfüllete, gebildet und erzeuget hat." S. 27: „Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzete, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist.[2]) Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen[2]) zu seyn, die Materie, die bloss leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu seyn scheinet, hat in ihrem einfachsten Zustand eine Bestrebung,[2]) sich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommenen Verfassung zu bilden. S. 107: Die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns:[2]) selbige muss also auf einmal so reich, so vollständig seyn, dass die Entwickelung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schliesset, was seyn kan, der kein Maass annimmt, kurz, der unendlich ist." Entsprechende Gedanken äussert Kant S. 111; 113; 145 f.: „wenn man aber erweget, dass die Natur und die ewigen

[1]) Fehler Kant's für „scheinen". Wohl kein Schreibfehler!

[2]) Sperrung nicht von Kant.

Gesetze, welche den Substanzen zu ihrer Wechselwirkung vorgeschrieben seyn, kein selbständiges, und ohne GOtt nothwendiges,[1]) Principium sey, dass eben dadurch, weil sie so viel Uebereinstimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was sie durch allgemeine Gesetze hervorbringet, zu ersehen ist, dass die Wesen aller Dinge, in einem gewissen Grundwesen, ihren gemeinschaftlichen Ursprung[1]) haben müssen, und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande, ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzet hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit, hervorbringen": etc. Und S. 168: „Man glaubt mit Recht, dass geschickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weisen Verstand zum Urheber haben müssen." „Was aus den allgemeinen Gesetzen der Natur herfliesset, ist nicht die Wirkung des blinden Zufalles oder der unvernünftigen Nothwendigkeit: es gründet sich zuletzt doch in der höchsten Weisheit, von der die allgemeinen Beschaffenheiten ihre Uebereinstimmung entlehnen. Der eine Schluss ist ganz richtig: wenn in der Verfassung der Welt, Ordnung und Schönheit hervorleuchten; so ist ein GOtt. Allein, der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfliessen können; so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit."

Entsprechende Stellen liessen sich häufen. Hier aber sehen wir ein Zweites: wir sehen, welch hohen Wert für Kant die gesetzmässige Regelmässigkeit, mit anderen Worten, der Mechanismus der Welt hat.

Wir begreifen jetzt die Wichtichkeit, welche die Ausdehnung dieses Mechanismus über die ganze Welt, wie sie Wright erbrachte, für ihn haben musste, warum er gerade von Newton's Unvermögen, diesen Mechanismus streng durchzuführen, ausgieng, um diese Durchführung zu ermöglichen.

Aus diesem Mechanismus gewann er ein Doppeltes: erstens den Beweis für das Dasein Gottes durch die ganze Unendlichkeit der Welt, dessen Wichtigkeit für Kant die angeführten Stellen be-

[1]) Sperrung nicht von Kant.

weisen. Denn nur wenn die Gesetzmässigkeit gleichmässig durch alle Welt hingieng, konnte Kant seinen Gottesbeweis, d. h. die Welterklärung, nach welcher er strebte, durch die ganze Welt durchführen. Seine Frage war ja: ist ein Gott? und wie ist er?

Damit war aber noch ein anderer sehr wichtiger Punkt gegeben. Gott war hierdurch bewiesen, aber der Gottesbegriff zugleich auch durch die mechanistische Weltauffassung gereinigt. Kant's Gott ist ein ganz anderer Gott, als der, welcher von frühesten Zeiten her überall herrschte und nichts neben sich aufkommen liess, ein ganz anderer also, als jener Tabu-Gott, dem alles angehörte, den auch nur zu besprechen schon für unerlaubt galt, wegen dessen Anfechtungen Kant sich schon in seiner Vorrede man möchte beinahe sagen ängstlich verteidigt hatte. Dieser Gott war es, der in Wollen, Wirken rein anthropomorphisch gedacht in alles persönlich und oft auf das kleinlichste eingriff, neben dem eben wegen seiner engen und platten Anthropomorphie eine wirklich grosse Gottes- und Weltauffassung nicht aufkommen konnte. Er herrschte überall, in der Philosophie, in der Naturwissenschaft. Kant selbst fühlte sich durch denselben so eingeengt, dass er wohl einsah, eine sichere Wissenschaft könne neben ihm nicht aufkommen, da er selbst völlig unwissenschaftlich aufgefasst war. Ihn galt es zu beseitigen und eine Gottesauffassung einzuführen, die nicht mythisch-anthropomorphisch war. Das hat Kant gethan mit positivem Beweis durch Einführung des Weltmechanismus und den Hinweis auf die nur durch ihn, nicht durch persönliches Eingreifen oder Wollen Gottes zu erklärende Unregelmässigkeit, Vergänglichkeit der Natur. „Wenn man sich also," sagt er S. 148, „eines alten und ungegründeten Vorurteils, und der faulen Weltweisheit, entschlagen kan, die, unter einer andächtigen Mine (149), eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet; so hoffe ich, auf unwiedersprechliche Gründe, eine sichere Ueberzeugung zu gründen: dass die Welt eine mechanische Entwickelung, aus den allgemeinen Naturgesetzen, zum Ursprunge ihrer Verfassung, erkenne."[1]) Gegen diese faule Weltweisheit, diesen „Wust hergebrachter Meinungen", tritt er auch mit scharfem Spott auf: so S. 95 f. in der Fiktion des wässrigen, den Saturnringen analogen Erdring, dem Veranlasser der Sündflut, und sonst. Und weil er eben die Existenz des Weltalls als natürlicher Offenbarung eines Grund-

[1]) Sperrung in der Orig.-Ausg.

wesens und deshalb so unendlich als die Eigenschaften dieses Grundwesens selbst[1]) darlegen will, sieht er von der schriftlichen Offenbarung fast[2]) ganz ab, die ja nur von den altmythologischen Auffassungen aus gegeben war. Aber eben deshalb konnte er sich der mathematischen Darlegung seines Systems enthalten (S. 26), was er nicht gedurft hätte, wenn er wirklich, wie Newton, ein streng naturwissenschaftliches Ziel in dem strengen Nachweis der mechanischen Verfassung des Weltalls hatte; eben deshalb konnte er Wright benutzen auf die Art, wie er ihn benutzt hat. Von hier aus erklären sich auch die vielen ethisch-gemütvollen Betrachtungen, die Kant einflicht, die ebenfalls aus einem streng naturwissenschaftlichen Werk wegbleiben mussten; von hier aus auch die Citate holer Ueberschwenglichkeit aus Pope, Haller,[3]) Addisson u. s. w.; von hier aus aber auch z. T. wenigstens der fehlende naturwissenschaftliche Einfluss des Werkes, welches jeder gleichzeitige Leser, den ja die spätere Wissenschaft noch nicht aufgeklärt hatte, schon in Folge der Polemik gegen den herrschenden Dogmatismus gleich von vornherein weit mehr als wir für ein philosophisches halten müsste.

Und so können wir jetzt den Hauptzweck und die eigentliche Bedeutung der Naturgeschichte des Himmels klar beurteilen. Sie liegt in der Aufstellung des Begriffs der mechanischen Entwickelung der Gesamtwelt; sie liegt ferner in dem durch diesen Begriff aufgenommenen Kampf gegen den alten Gottesbegriff, der Menschenwesen und Menschentätigkeit kindisch verkörpernd in frommer und bequemer Fortführung — nicht Fortentwickelung — ältester Anschauungen, alle Welt beherrschte, alle Wissenschaft unmöglich machte, weil er die Freiheit des Denkens unmöglich machte. Diese Freiheit aber brauchte Kant; sie wollte er schaffen, gewinnen.

Diesen Gottesbegriff bekämpften schon seit lange, wenn auch meist unbewusst die Geistesheroen. Gegen diesen Tabugott seiner Zeit trat schon Christus auf zu Gunsten des liebevollen Vaters im Himmel. Und wie Christi Kampf hauptsächlich ein Kampf gegen die alten verhärteten Tabubegriffe und die durch sie hervorgebrachte öde Verhärtung des Menschengeistes war, so ist

---

[1]) S. 106.

[2]) S. 127.

[3]) Wie anders zeigt sich der spätere Klopstock. Die Klarheit der meisten seiner Poesien, z. B. sein „schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht“ u. s. w. stehen auf ähnlichem Standpunkt, wie Kant.

überhaupt der wichtigste Grundzug aller Kulturgeschichte der Kampf gegen die uralten Tabueinrichtungen der Menschheit, welche diese wie mit eisernen Netzen fast unlösbar umspannten und zum grossen Teil — man denke z. B. an den Aberglauben und seine Macht — noch heute umspannen. Auf wissenschaftlichem Gebiet hat den Kampf wohl Niemand fruchtbarer und siegreicher geführt, als der Heerführer der kritischen Philosophie, als Kant. Den Gott, den er uns anerkennen lässt, und von dem er sagt: „es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben nötig, dass man es demonstriere“ — ein Wort, welches Christus auch hätte sagen können — den Gott hat er zunächst durch die Naturgeschichte und die Theorie des Himmels als Urgrund der Welt, der Weltmaterie nachzuweisen gesucht.

Mit den eben angeführten Worten schloss Kant seine Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, die 1763 als die umfassendste der vorkritischen Schriften erschien. Schon oben wurde sie kurz erwähnt; ehe wir sie ausführlicher betrachten, ist noch eine Bemerkung über die Naturgeschichte des Himmels hinzuzufügen.

Auch die Menschheit, die Bewohner der Gestirne bespricht Kant in der Naturgeschichte. Auch sie fügt er in den Mechanismus des Weltalls ein, zunächst, indem er ihre grössere oder geringere psychophysische Vollkommenheit von der leichteren und feineren Art der Materie der betreffenden Himmelskörper abhängen, sie also mit der Entfernung von der Sonne zunehmen lässt. Er hält dies, wie wir schon sahen, bis zur Gewissheit glaubwürdig (S. 187); und um jeden Zweifel zu heben, „muss nicht, fragt er, die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen wesentlichen Hang zu lauter solchen Folgen haben, die mit dem Projekt der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmen?“ Also auch für die Organismen, für Menschen, Tiere und Gewächse (S. 185) gelten die gleichen Gesetze und Verhältnisse, wie für die Himmelskörper, für die Materie.

In der Naturgeschichte des Himmels war der „Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt“ und nachgewiesen; an diesem Nachweis hat Kant immer festgehalten; er hat nur wenig daran geändert. Bei der Abfassung scheint er

durch manche seiner Funde selbst überrascht gewesen zu sein; jedenfalls hat er die grösste Freude an der ganzen Darstellung gehabt; er nahm seine Resultate als fertig abgeschlossen hin. Aber das Werk enthielt ja noch ein zweites Hauptsächliches, die Darstellung des Verhältnisses der Welt zu Gott, Gottes zu der Welt. Gott wird als Grundwesen der Welt hingestellt, wie wir sahen. Kant hält noch den Gottesbeweis aus der Ordnung und Schönheit der Welt für ganz richtig; und ebenso richtig den Satz, dass wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen herfliessen konnte, die ganze Natur notwendig die Wirkung der höchsten Weisheit ist (S. 165). Aber an diesem zweiten, an diesem philosophischen Teil seiner Darlegung hielt er, bezeichnend genug, nicht ebenso fest, wie an dem ersten. Er genügte ihm sehr bald nicht mehr und gerade mit dieser Frage, mit dem Verhältnis der Welt zu Gott beschäftigte er sich anhaltend weiter. Hier haben wir wieder einen Beweis dafür, dass Kant's wissenschaftliches Hauptinteresse in dem Gottesbegriff, dem Verhältnis von Gott und Welt liegt. Die Welt ist aus Gott entstanden; die Grundmaterie selber ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins u. s. w. Die Frage aber, wie sie dies sein kann, war nicht beantwortet; sie beschäftigte Kant in den folgenden Jahren und verbindet die Naturgeschichte des Himmels auf das engste mit dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (1763)[1]) und mit jener anderen Abhandlung desselben Jahres, „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes".[2]) Die in der Naturgeschichte offen gelassene Lücke soll hier geschlossen werden. Kant beweist im 3. Abschnitt der erstgenannten Abhandlung: 1) in allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insoferne sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.[3]) Und 2) „Alle Realgründe des Universum, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist.[4]) Das Ganze der Welt

---

[1]) Hartenstein, 1867, Bd. 2, S. 69—106. Ak.-Ausg. Bd. 2, 165—204.
[2]) Hart. 107—205. Ak.-Ausg. 2, 63—163.
[3]) Hart. S. 96, gesperrt. Ak.-Ausg. 2, S. 194.
[4]) Hart. S. 99, bis hierher gesperrt. Ak.-Ausg. 197.

ist an sich selbst nichts, ausser in so ferne es durch den Willen eines Anderen etwas ist."

Aber, fragt Kant S. 104, (Ak.-A. 202) „wie soll ich es verstehen, dass, weil[1]) Etwas ist, etwas Andres sei?" Der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das Eine wird das andere gesetzt." Die Abhandlung schliesst mit der Darlegung, dass ein Realgrund nur durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, dass aber das Verhältnis solcher Begriffe zur Folge nicht deutlich gemacht werden könne. Also auch hier, wie in der Naturgeschichte des Himmels: die Welt von Gott geschaffen ist Tatsache, Begriff und als beides hinzunehmen.

Hier wird auf die unfertige Stelle der Naturgeschichte hingewiesen; beseitigt wird sie nicht. Sie zu beseitigen unternimmt Kant in jener zweiten Abhandlung aus 1763.

In der Naturgeschichte des Himmels heisst es S. 147 etc.: „Die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Uebereinstimmung und Treflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften, wohl harmonieren. Hieraus folgt, dass ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; sondern, dass sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie, unter gemeinschaftlichen Beziehungen, entworfen (148) sind. Alles, was sich aufeinander, zu einer gewechselten Harmonie, beziehet, muss in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesammt abhängt, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit[2]) nach, in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen, ihren Ursprung ziehet. Nunmehro darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daseyn eines höchsten Wesens nachtheilig, nicht bestreiten; je vollkommener sie in ihren Entwickelungen ist..., ein desto sicherer Beweisthum der Gottheit

---

[1]) Sperrung im Original.
[2]) Sperrung nicht von Kant.

ist sie, von welcher sie diese Verhältnisse entlehnt“ . . . Nicht der ohngefehre Zusammenlauf der Atomen des Lucrez hat die Welt gebildet: eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung der Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ohngefehr, sondern nothwendig abfliessen muste.“ Eine ganz ähnliche Stelle (bei Kant S. 145) haben wir früher (S. 417) betrachtet.

Diese Stellen sind für die Bedeutung, für die innere Geschichte der Naturgeschichte des Himmels sehr wichtig. Sie verknüpfen sie mit der religionsphilosophischen Abhandlung Kant's, dem „Beweisgrund“ auf das engste.

Die Naturgeschichte des Himmels hatte die Mechanik des Himmels dargelegt; das Verhältnis der Welt zu ihrem „Ursprung“ zu Gott war behauptet, aber nicht bewiesen; der Begriff jenes „Urgrundes“ jener „höchsten Weisheit“ u. s. w. und ihr Zusammenhang mit der Welt war wohl ausgesprochen, aber noch keineswegs mit wirklich kritischer Schärfe beleuchtet. Das tat Kant erst in jener späteren Schrift, deren Grundgedanken ihn aber schon beschäftigten, als er die Naturgeschichte schrieb. Das geht aus den eben citierten Stellen deutlich hervor. Denn wenn es daselbst heisst: also ist ein Wesen aller Wesen . . . vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriff der Bestimmungen, ihren Ursprung ziehet: so stimmt dies genau zu dem ontologischen Beweis Kant's:[1]) „alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise.“ Die Worte „auch sogar ihrer Möglichkeit nach“, in denen „auch sogar“ besonders hervorzuheben ist, erklären sich nur durch Kant's spätere Darlegung seiner Gedanken, sie beweisen aber, dass er diese Gedanken schon bei der Abfassung der Naturgeschichte hegte, wenn auch noch nicht in jener durchgearbeiteten Klarheit, wie später. Und ferner, an der angeführten Stelle der Naturgeschichte fährt Kant (148) fort: „ihre Hervorbringungen sind nicht mehr Wirkungen des Ohngefehrs, und Folgen des Zufalls“; ganz ähnlich fährt

[1]) Hartenstein, 2, 126. Ak.-Ausg. 2, 83. Vgl. K. Fischer, Kant 1, 224 f., 230 f.

er auch in der angegebenen Stelle des Beweisgrundes fort: „man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen . . . S. 227 f. Im Realverstande ist zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit ein gewisses Dasein nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt.“ Die Zufälligkeiten in diesem Sinne betont Kant in der Naturgeschichte besonders oft und zwar als einen Beweis für die Stellung des Urgrundes, Gottes, zur Welt und ihrem Verlauf; es sind ja gerade diese Zufälligkeiten, welche die Hervorbringung der Weltmaterie durch das Urwesen, Gott, beweisen (119, S. 153). Die absolute Notwendigkeit wird im Beweisgrund dem „Wirklichen, woraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist“, von Kant beigelegt.[1]) Diese Notwendigkeit setzt Kant auch in der Naturgeschichte voraus, wo er sie freilich nur beiläufig erwähnt: S. 148 „eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefehr, sondern nothwendig[2]) abfliessen muste“. Und ebenso S. 168: „wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfliessen können: so ist die ganze Natur nothwendig[2]) eine Wirkung der höchsten Weisheit.“ Ist das Wirkliche, wodurch alles Denkliche gegeben ist, notwendig, so ist auch alles Denkliche notwendig; ist das Denkliche notwendig, so ist auch sein Realgrund notwendig, wie dies Kant in direkter Ausführung im Beweisgrund darlegt. Dieselben Vorstellungen aber treten schon in der Naturgeschichte hervor, wenn auch nur beiläufig, vielleicht nur in ihren ersten Anfängen. Im Beweisgrund sind diese früher nur angedeuteten Gedanken dann abschliessend dargelegt. Beides, Naturgeschichte und Beweisgrund, gehört als Anfang und Ende einer Gedankenreihe zusammen.

Auch der Gedanke des Beweisgrundes,[3]) dass der Grund der Mängel und Verneinungen der Dinge nicht in dem Urwesen, welches die höchste Realität enthält, sondern darin beruhe, dass die anderen Dinge nicht das Urwesen selber sind, findet sich schon andeutungsweise in der Naturgeschichte, z. B. S. 119 und noch deutlicher S. 170 — auch hier schon wird zwischen dem

[1]) Hartenstein 2, 126.
[2]) Sperrung nicht von Kant.
[3]) Hartenstein 2, 129 f. Ak.-A. 2, 85.

Urwesen und der von ihm geschaffenen Natur unterschieden, „welche letztere in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle möglichen Abwechselungen, sogar bis auf die Mängel und Abweichungen hin in sich fasst", Vergänglichkeit, bewohnbare Gegenden, und Wüsteneien, Tugenden und Laster.

Dass nun dies Wesen, welches wir jetzt als Realgrund kennen gelernt haben, einig, einfach, ewig ist, ergibt sich aus der Betrachtung der Beschaffenheit der Welt. Aber von hier aus begreift es sich auch, warum Kant der Naturgeschichte jenen dritten Teil von den Bewohnern der verschiedenen Planeten angefügt hat. Wenn für ihn die Frage war, wie ist das Weltall aufzufassen, woher stammt es? Wenn er die Frage behandeln wollte, welche Eigenschaften hat der Realgrund der Welt? dann musste er auch die Eigenschaften mit in seine Betrachtung einbeziehen, die er selbst durch keine andere Realität ersetzlich nennt,[1]) die Eigenschaften des Geistes, Verstand und Willen. Auch aus ihnen, die in der Naturgeschichte äusserlich, ja halb scherzhaft geschildert werden, auch wieder in ihrem Verhältnis zum mechanisch-materiellen Aufbau der Welt, findet er Wichtigstes, ja das erstrebte letzte Ziel seines Beweises: das notwendige Wesen ist gleichfalls also ein Geist, einig einfach unveränderlich allgenugsam — es ist ein Gott. Und dies war es, was Kant beweisen wollte; wozu er auch die Naturgeschichte verfasste.

Die Frage nach der Möglichkeit anderer besserer Welten berührt Kant in der Naturgeschichte nicht und die Möglichkeit eines mehr als dreidimensionalen Raumes, welche er früher zugab,[2]) beweist nichts für eine solche Möglichkeit.

Schon in der Naturgeschichte ist ihm die Welt einheitlich, ewig; und hier, im Beweisgrund, führt er den Beweis für diese Einheitlichkeit in dem herrlichen Kapitel von der göttlichen Allgenugsamkeit, indem er die Unmöglichkeit „besserer" Welten aus der höchsten Realität Gottes nachweist; auch hier also führt er die Auffassung, die er in der Naturgeschichte vertrat, zu ihrem höchsten Ziele hin.

Auch Einzelnheiten der Naturgeschichte wiederholen sich im Beweisgrund: so der Gegensatz der organischen und anorganischen

---

[1]) Hartenstein 2, 131. Beweisgr. Abteil. 1, Betrachtung 4. Ak.-Ausg. 87 f.

[2]) Gedanken § 10.

Natur, in Folge dessen der Philosoph in der Einleitung zur Naturgeschichte eine Welt aus gegebener Materie zu machen sich getraute, nicht aber eine Raupe. Dies wird im Beweisgrund weiter ausgeführt,[1]) ohne das wir darauf einzugehen brauchen; ebenso der Abweis der platten Zweckmässigkeitserklärungen des Rationalismus, wie wir sie in der Einleitung der Naturgeschichte (Nutzen der Seewinde) und sonst finden (Zweckmässigkeit der Jupitermonde zu Längenbestimmungen). Im Beweisgrund sind auch diese Widerlegungen ausführlicher, in Beziehung auf Wolken und Wind, Nordlichter, grüne Farbe der Wälder (S. 179. Ak.-A. 136), auf die Bildung der Gebirge, auf die Anlage und den Lauf der Ströme (S. 171), über welche übrigens, ganz abgesehen von der Widerlegung des platten und falschen Nützlichkeitsprinzipes hier wie an anderen Stellen sehr lehrreich und auch noch für die heutige Auffassung beachtenswert gehandelt wird.[2]) Diese ausgeführteren Gedanken werden hier durchaus zur Sache gehörig verwandt: die falsche Lehre der Physikotheologie wird durch sie abgewiesen und zugleich der wissenschaftlich richtige Kern der Sache gegeben. Die Darstellung entspricht in ihrer ganzen wissenschaftlichen Haltung der Art der Darstellung Varen's; sie ist den wertvolleren geographischen Partien der Werke Kant's zuzurechnen.

Wie diese Nützlichkeitsprinzipien weist Kant in der Naturgeschichte auch die Wunder, d. h. alles persönliche Eingreifen Gottes ab, als der Würde der Schöpfung eines vollkommenen Urwesens, als der Würde dieses Urwesens selbst durchaus nicht entsprechend. Diese Abweisung wird streng durchgeführt im Beweisgrund und zwar in der vierten bis sechsten Betrachtung der 2. Abteilung: im beweisenden Gegensatz hierzu bringt nun die siebente Betrachtung, die Kosmogonie, „eine Hypothese[3]) mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäss der vorher erwiesenen Regeln." Bisher hat Kant die in der Naturgeschichte nur kurz angeführten Punkte, welche, für seine Gesamtauffassung von Welt und Gott von hoher Wichtigkeit, in der Darlegung der Mechanik des Welt-

---

[1]) Hartenstein 2, 149, 150, 157, 167, namentlich 195; Ak.-A. 152 u.s.w. In der Fussnote zu Hart. S. 156 Ak.-A. 114 entscheidet sich Kant dahin, den Schimmel nicht für eine Pflanze, sondern für ein Sublimationsgebilde, ähnlich wie die Mangandentriten zu halten.

[2]) Hartenstein 2, S. 170 f. Ak.-A. 2, 128 f.

[3]) Hartenstein 2, 180. Ak.-A. 2, 137.

baues in zweiter Linie standen, ausführlich behandelt, in Entfaltung und Ergänzung der Naturgeschichte: jetzt bringt er die Kosmogonie zur Ergänzung und Bestätigung seiner Welt- oder besser gesagt seiner Gottestheorie. Er bringt sie nicht mehr in der Freude des ersten Fundes, vielmehr in grösserer Ruhe, in grösserer Klarheit und namentlich in Styl und Darlegung der Gedanken sehr viel gereifter und wissenschaftlicher. Leichter ist es, sagt er auch hier wieder, wie in der Einleitung der Naturgeschichte, das Grosse, Erstaunliche, „runde Massen, so viel man weiss, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung", als das Kleine und bewundernswerte, das verächtlichste Kraut oder eine sternförmige Schneeflocke zu erklären. Mein Entwurf, fährt er fort, ist grob und unausgearbeitet, einiges darin aber sehr wahrscheinlich. Auch wenn das Gesuchte nicht, wohl aber auf diesem Wege andere Vorteile, die man nicht vermutet, gefunden würden, gesetzt auch, dass die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten, so wäre dies ein genugsamer Gewinn.[1]) Welche unvermuteten Vorteile mag Kant meinen, welche doch Nutzen bringen, auch wenn in seiner Hypothese Wichtigstes fehlerhaft ist? ich kann die Stelle nur so verstehen, dass Kant auch hier auf das hindeutet, was ja bei der Arbeit sein letztes Ziel war, bei dessen Erforschung er seine Hypothesen und deren Hauptzwecke mehr beiläufig fand, die klare und richtige Auffassung des Gottesbegriffs, auf die ja in dieser ersten Entwickelungsstufe Kants alles hinausläuft. Und so äussert er sich auch selber am Schluss der schönen Darlegung seiner kosmologischen Anschauungen:[2]) „Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgestellten Planes, der nur ein grober Umriss ist, einzuladen. Mein Zweck,[3]) insofern er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fliessen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld eröffnet, und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich und mit der Erkenntnis eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden."

---

[1]) Hartenstein 2, S. 181 f.
[2]) Eb. S. 190 f. Ak.-A. 2, 148.
[3]) Sperrung nicht im Original.

Die Worte „insofern er diese Schrift betrifft," sind zwar nicht ganz klar, aber Kant will mit der angeführten Stelle ohne Zweifel sagen, dass die Darlegung des Weltmechanismus, also auch die Naturgeschichte, aus philosophischen Gründen von ihm unternommen ist, um zu einer reinen Gotteserkenntnis hinzukommen.

So ist Gott in seiner Allgenugsamkeit bewiesen; die bisherigen Beweise kritisiert Kant in der 3. Abteilung des Werkes. Es bleiben zwei Beweise von allen übrig. Der kosmologische, der so alt, wie die menschliche Vernunft, als erhebender Gemütsbeweis gewiss alle Anerkennung verdient, aber streng beweisende Schärfe nicht besitzt. Diese schreibt Kant nur dem von ihm gegebenen ontologischen Beweis zu, der aus der Möglichkeit der Welt auf das ihr zu Grunde liegende notwendige Wesen, auf Gott schliesst. Um diesen Beweis zu erbringen, waren die beiden Hauptarbeiten, die Naturgeschichte und der Beweisgrund, nötig; er war der Endzweck beider Schriften und durch sie, denen andere Nebenschriften fördernd zur Seite standen, ist er erbracht worden.

Dass auch er als streng schliessender Beweis nicht gelten kann, hat Kant später selber erkannt — schien es ihm doch durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere. Wenn es aber darauf ankommt, den Wert, die wissenschaftliche Bedeutung der Naturgeschichte des Himmels, darzulegen, so hat sich uns gezeigt, dass sie in erster Linie eine philosophische war. Und wenn wir auch die Beantwortung unserer früher gestellten Frage, was war Kant für die Naturgeschichte des Himmels? nicht mit der Zustimmung beantworten konnten, mit der dies vielfach geschieht, so müssen wir umgekehrt die Fragestellung, was war die Naturgeschichte des Himmels für Kant? als die richtigere und wichtigere in den Vordergrund stellen. Denn sie hat Kant auf den Weg gebracht, den er suchte; und weil er hier auf immer höhere Bahnen, zu Consequenzen kam, die er nicht vermutete, so kümmerte er sich um das Erstlingswerk nicht mehr, welches ja schon durch den „Beweisgrund" für ihn überflüssig geworden war. Auch wissenschaftlich hielt er in späteren Zeiten, 1791 in Gensichen's Auszug, nur die mechanischen Darlegungen des ersten und der 5 ersten Hauptstücke des zweiten Teiles fest.

Kant war in den rationalistischen Weltansichten herangewachsen, er hatte einen tiefreligiösen, auf wirkliche Frömmigkeit

gerichteten Sinn. Aber trotzdem trat ihm, der nach wahrer, tatsächlicher Welterkenntnis strebte, jener Gottesbegriff des Mittelalters, der selbst Newton eingeengt hatte, überall hemmend entgegen. Mit ihm, der ja auch ganz in die Weltauffassung des Rationalismus übergegangen war, musste er sich auseinandersetzen, wenn er eine wirkliche Welterkenntnis anstrebte. Hierfür hat Kant gearbeitet; die besprochenen Werke enthalten seine Kritik der natürlichen Weltauffassung, die er ungetrübt durch veraltete Vorstellungen haben wollte. Dies geschah durch die Beseitigung des völlig unwissenschaftlichen, auch religiös wenig bietenden anthropomorphistischen Gottesbegriff vergangener Jahrtausende. Auch die allgemeine Frömmigkeit brauchte klarere, möglichere, reinere Begriffe, als die überlieferten; sie brauchte sie, wie Kant sie zunächst für sich geschaffen hat.

Diese kritische Stufe, die uns selbstverständlich erscheint, die es aber damals nicht war, musste erst festgelegt werden, ehe eine weitere, wissenschaftliche Weltbetrachtung möglich war. Sie wurde geschaffen durch Kant's Naturgeschichte des Himmels und die anderen betrachteten Werke, durch seine Einführung des mechanischen Weltbegriffs, durch seine Darlegung der wissenschaftlichen und religiös-ethischen Wichtigkeit des letzteren.

Kant erstrebte ja als Ziel, wie wir eben von ihm selbst hörten, durch den Nachweis der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus den allgemeinen Naturgesetzen fliessen, der natürlichen Weltweisheit ein freies Feld zu eröffnen. Dies hat er gethan; und daher bleiben trotz aller sachlichen Irrtümer die Naturgeschichte des Himmels und der Beweisgrund Werke von weltgeschichtlicher Bedeutung, weil sie Kant's weltgeschichtliche Stellung begründeten.

Zehnte Vorlesung.

Die späteren geographischen Abhandlungen.

An die Naturgeschichte schliessen sich zeitlich eng die Abhandlungen, welche Kant über das Erdbeben von Lissabon schrieb, sowie ferner zwei Einladungsschriften zu seinen Vorlesungen 1756 und 1757, in denen er über die Winde handelt. Aber noch 30 Jahre nach der Naturgeschichte des Himmels veröffentlichte Kant eine geographisch-kosmologische Arbeit, die letzte, die er auf diesem Gebiet schrieb, die Abhandlung „Über die Vulkane im

Monde“,[1]) welche im März 1785 in der Berliner Monatsschrift erschien. Da dieselbe in mancher Beziehung sich an die „Naturgeschichte“ anschliesst, manches erläuternde Licht auf dieselbe wirft und zu ihrer Erklärung auch sonst herbeigezogen ist, so werden wir am besten sie gleich hier besprechen. Sie wurde veranlasst durch Herschel's Entdeckung (4. Mai 1783) eines „Vulkans“ im Mond, durch welche der russische Staatsrat Aepinus „die Richtigkeit seiner Muthmassung über den vulkanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondsfläche“[2]) bewiesen sah.

Kant ist anderer Ansicht. „Es bleibt, sagt er S. 196, ungeachtet aller Aehnlichkeit der ringförmigen Mondflecken mit Kratern von Vulkanen, dennoch ein so erheblicher Unterschied zwischen beiden, und dagegen zeigt sich eine so treffende Aehnlichkeit derselben mit anderen kreisförmigen Zügen unvulkanischer Gebirge[3]) oder Landesrücken auf unserer Erde, dass eher eine andere, obzwar nur gewissermassen mit jener analogische Muthmassung über die Bildung der Weltkörper dadurch bestätigt sein möchte.“ Die Ringgebirge des Mondes sind zu gross, um vulkanisch zu sein; sie sind vielmehr Gebilde analog den „kraterähnlichen Bassins“, „die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewässer für Ströme ausmachen“.[4]) Daneben zeigen Erde und Mond die sehr viel kleineren eigentlichen Vulkane. Beide aber, die Vulkane wie die ringförmigen Bassins, sind auf Eruptionen zurückzuführen, letztere allerdings nicht auf vulkanische, da die Randgebirge der Bassins keine vulkanischen Materien enthalten, „sondern aus einer wässerigten Mischung entstanden zu sein scheinen“. Denn „wenn[5]) man sich die Erde ursprünglich als ein im Wasser aufgelöstes Chaos vorstellt, so werden die ersten Eruptionen, die allerwärts, selbst aus der grössten Tiefe entspringen mussten, atmosphärisch[6]) (im eigentlichen Sinn) gewesen sein“; mit jenen wässerigen Urchaos war auch unser Luftmeer vermischt, welches, zusammt vielen anderen elastischen Dünsten,[7]) aus der erhitzten Kugel gleichsam in grossen Blasen

---

[1]) Hartenst. 4, 193—202.
[2]) Eb. 195.
[3]) Sperrnng von Kant. Vgl. Naturg. d. H. Orig.-Ausg. S. 70.
[4]) Hartenst. 4, 198.
[5]) Hartenst. 4, 198.
[6]) Sperrung von Kant.
[7]) Sperrung von Kant.

ausgebrochen ist. In dieser Ebullition, (davon kein Teil der Erdfläche frei war) wurden die Materien der ursprünglichen Gebirge kraterähnlich ausgeworfen „und dadurch die Grundlage zu allen Bassins der Ströme gebildet, womit, als den Maschen eines Netzes, das ganze feste Land durchwirkt ist.“ Die mit den von ihnen gelösten Materien ausbrechenden „Auflösungswasser“ durchschnitten und zersägten die Ränder der von ihnen ausgewaschenen Bassins, welche ganz aus dem „geschwinde krystallisirten“ Granit bestanden und durch die minder rasch ausgeschiedenen Materialien, Hornstein, Kalk u. dgl. bedeckt wurden. Die erste Ursache also der Unebenheiten der Erdoberfläche ist eine atmosphärische, besser gesagt chaotische Ebullition,[1]) auf welche dann durch pelagische Alluvion Materien, die schon Meergeschöpfe enthielten, geschichtet wurden. Aus den Gruppen dieser „chaotischen Ebullition“ bildete sich das Festland mit seinen Gebirgen, der Seegrund dagegen aus allen Gebieten, „wo die Ebullition nicht so heftig gewesen war.“ Das „überflüssige Krystallisationswasser“ von einem Basin in das andere zu dem niedrigsten Teil der sich bildenden Erdfläche (dem Meer) sich durchwaschend und ablaufend bildete in diesem „Skelet der Erdoberfläche“ die Ströme; man kann auf einer Karte die Landrücken durch eine Linie darstellen, die man durch die Quellen der Ströme zieht, welche einem grossen Flusse zufallen. Der Lauf der Ströme erscheint Kant als „der eigentliche Schlüssel der Erdtheorie“,[2]) denn erstlich muss das Land durch Landrücken gleichsam in Teiche abgeteilt, dann zweitens Boden und Verbindungskanäle von dem Wasser selbst geformt sein.

Die vulkanischen Eruptionen, nur einzelne Berge bildend, traten später, erst nach Verfestigung der Erdrinde auf. Jedenfalls aber ist der Gedanke, dass der Mond Vulkane und Basinbildungen wie die Erde habe, für die Kosmogonie von Erheblichkeit;[3]) er bestätigt, dass die Weltkörper ihre erste Bildung auf ähnliche Weise empfangen haben — sie waren flüssig, wie schon ihre Kugelgestalt und Abplattung bezeugt. „Ohne Wärme aber gibt's keine Flüssigkeit. Woher kam diese ursprüngliche Wärme“?[4]) Nicht, wie Büffon meint, von der Sonne; vielmehr

[1]) Hartenst. 4, 199. Sperrung von Kant.
[2]) 200. Note.
[3]) Eb. S. 200.
[4]) Hartenst. 4, 200. Sperrung von Kant.

„wenn man annimmt, dass der Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raum, worin sie sich jetzt bewegen, anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen, zuerst der chemischen, hernach und vornehmlich der kosmologischen Attraction (s. o. S. 459 f.) gebildet haben, so geben Crawford's Entdeckungen[1]) einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung so grosser Grade der Hitze, als man selbst will, begreiflich zu machen, Denn wenn das Element der Wärme für sich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet ist, sich aber nur an verschiedene Materien in dem Maasse hängt, als sie es verschiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiset, dunstförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in sich fassen und auch zu einer dunstförmigen Verbreitung bedürfen, als sie halten können, sobald sie in den Zustand dichter Massen übergehen, d. i. sich zu Weltkugeln vereinigen; so müssen diese Kugeln ein Uebermaass von Wärmematerie über das natürliche Gleichgewicht mit der Wärmematerie im Raum, worin sie sich befinden, enthalten, d. i. ihre relative Wärme in Ansehung des Weltraums wird angewachsen sein", nach dem Grad der Verdichtung, der Kürze der Zeit und der Quantität der Materie. So „würden wir einsehen, warum der Centralkörper (als die grösste Masse in jedem Weltsystem) die grösste Hitze haben und allerwärts eine Sonne sein könne;" [2]) die „höheren Planeten", grösser, aus verdünnterem Stoff gebildet, würden mehr innere Wärme haben können als „die niedrigeren"; die gebirgigte Bildung der Oberfläche der Weltkörper, auf welche unsere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes, der Venus, aus atmosphärischen Eruptionen ihrer ursprünglich erhitzten chaotisch-flüssigen Masse" würde als allgemeines Gesetz erscheinen, ebenso „die vulkanischen Eruptionen aus der Erde, dem Monde und sogar der Sonne (Sonnenflecken nach Wilson Krater) ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen".

---

[1]) Adair Crawford, Experiments and observations on animal heat and the inflammation of combustible bodies, being an attempt to resolve these phenomena into a general law of nature. London 1779. 2. Aufl. 1788. Deutsche Übersetzung der 1. Aufl. Leipzig 1785; der 2. L. Crell 1789. Die 1. Aufl. ist mir nicht zugänglich; die Stellen, auf welche sich Kant zu beziehen scheint, finden sich in Ausg. 2, S. 13, 82, 375; J. H. de Magellan gab 1780 einen Auszug aus Crawford (Essai sur la nouv. Théorie du feu élémentaire ec. London 1780; in deutscher Übersetz. Leipz. 1782).

[2]) Sperrung nicht von Kant.

Woher aber kam die erste Bewegung der Atome im Weltenraum? Von Attraction und Chemismus absehend „das ist unmöglich anzugeben", antwortet Kant:[1]) aber bei Erscheinungen, deren Ursache wir nach bekannten Gesetzen mutmassen können, halte ich es für „unzulässig, die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeizurufen. Diese letzte muss zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschliessen: aber bei jeder Epoche der Natur, da keine als schlechthin erste angegeben werden kann", müssen wir „unter den Weltursachen suchen und ihre Kette nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie aneinander hängt, verfolgen".

Ich habe diese merkwürdige Stelle ganz wiedergegeben, um zu beweisen, wie völlig unklar und unwissenschaftlich Kant noch 1785 über die Wärmeverhältnisse des Weltraumes, über die Entstehung der Wärme der Weltkörper dachte; eine Analyse der angeführten Sätze ist überflüssig. Kant's Annahme der anfänglichen Flüssigkeit der Weltkörper — die er übrigens schon früher hatte[2]) — stützt sich auf ihre Gestalt, ihrer Wärme auf den Wassergehalt der Erde. Von hier aus nimmt er an, dass alle Himmelskörper, deren Oberfläche wir beobachten können, „erhitzte chaotisch-flüssige", d. h. aus Wasser, Luft und den Materialien der Erdmasse gemischte Kugeln waren, die also, wenigstens an ihrer Aussenfläche, nicht mehr Hitze besassen, als flüssiges Wasser sie ertragen kann. Wenn nun die Sonne proportionierlich ihrer Grösse heisser war, so verträgt sich das sehr wohl zwar nicht mit dem Vorhergehenden, aber mit der Darstellung, die Kant in der Naturgeschichte von der Sonne gab, ja es setzt sie voraus, wie aus der behaupteten Uebereinstimmung der Eruptionen auf Erde, Mond und Sonne hervorgeht. Auch in der Naturgeschichte des Himmels bricht die flammende Glut erst nach der Bildung der Sonne auf ihrer Oberfläche hervor.[3])

Dass diese Ansichten Kant's auch für seine Zeit durchaus unreif sind, liegt auf der Hand; sie wurzeln z. T. noch in den alten Anschauungen der Aristoteliker und Dr. Schöne's Frage,[4]) ob sie nicht an unser heutiges Wissen, an die Ansichten von Helmholtz über die Sonnenwärme oder gar an die Theorien von

[1]) Hart. 4, 202.
[2]) N. d. H. O.-A. 70.
[1]) Orig.-Ausg. S. 32.
[2]) Altpreuss. Monatsschr. N. F. Bd. 33, S. 253.

Lockyer, von George H. Darwin auf eine ziemliche Nähe heranrücken, ist durchaus zu verneinen. Es ist völlig unmethodisch, aus einzeln herausgegriffenen Worten oder Anklängen wissenschaftlich-historische Urteile bilden zu wollen, die nur dann Wert haben können, wenn die Beurteilung aus der gleichzeitigen Gesammtheit des individuellen wie des allgemeinen Auffassens hervorgeht. Kant schrieb eine populär-interessierende Arbeit, die auch ihn anregte, rasch und leicht hin. Die fachmännischen Zeitgenossen haben sie wissenschaftlich nicht beachtet und wir, nach genauer, vorurteilsloser Erwägung, müssen zugestehen, dass sie Recht hatten. Damit ist auch Eberhard's abweisendes Urteil[1]) über Kant's Kosmologie gegen Schöne vollständig gerechtfertigt.

Unmittelbar nach der Naturgeschichte des Himmels, im Jahr 1756, erschienen die drei Abhandlungen, welche Kant über das Erdbeben von Lissabon schrieb. Die erste, „von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder Europas gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat" in den Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungsnachrichten, Ende Januar, die zweite „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat" bei Hartung in Königsberg Ende Februar als selbständiges Werk und die dritte „Fortgesetzte Betrachtungen der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen" wieder in den Königsbergischen Anzeigenachrichten im April.[2])

Kant's Erdbebenerklärungen gehen in der Hauptsache über R. Boyle, Athan Kircher etc. auf Aristoteles zurück. Er nimmt an, dass der Erdboden hohl ist „und seine Wölbungen fast in einem Zusammenhange durch weitgestreckte Gegenden sogar unterm Boden des Meeres fortlaufen".[3]) Diese Höhlungen, deren Ursprung zu erklären man „bis in die Geschichte der Erde im Chaos zurückgehen müsste", ziehen sich namentlich den Gebirgen und ihren Ausläufern sowie den grossen Strömen entlang; unter dem Meere sind sie besonders lang, aber auch besonders eng;[5]) das

[1]) Dr. G. Eberhard, Die Cosmogonie von Kant. Wien 1893. S. VIII etc. XXIII.

[2]) Hartenstein 1, 401—456. In der Akad.-Ausg. sind sie von Joh. Rahts herausgegeben, Bd. I, 417—472; 568—578.

[3]) Hart 1, S. 404. Akad.-Ausg. 420.

[5]) Hart. 1, 433. Akad.-Ausg. 1, 449.

Meer ist durch Einsinken solcher Hohlräume entstanden. „Diese Höhlen erhalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigstens denjenigen brennbaren Zeug, der nur einer geringen Reizung bedarf, um mit Heftigkeit um sich zu wüthen und den Boden über sich zu erschüttern oder gar zu spalten“.[1]) Also ebenso wie auf der Sonne; nur dass auf ihr, in Folge der leichteren und flüchtigeren Teile ihres Elementargemenges, welche „die wirksamsten sind, das Feuer zu unterhalten“,[2]) und ihrer Mischung mit feuernährender dichterer Materie das „aus sich selbst wirksame Feuer“[3]) der Oberfläche fortwährend flammt. So wie es erlischt, wird es durch die aus den tiefen Schlünden des Sonnenkörpers neu hervorbrechende Luft wieder entzündet. Die Feuermaterialien des Erdinneren geraten durch Zutritt von Wasser in Gährung, in Entzündung;[4]) es bilden sich zugleich heftige Stürme und beides, die unterirdischen Entzündungen und die Bewegungen der gährenden Massen verursachen die Erdbeben. Ebenso aber auch die Vulkanthätigkeit, daher durch einen thätigen Vulkan schon manches Land von seinen heftigen Erschütterungen befreit[5]) worden ist.

Dass diese ganze Erklärung keinen neuen Gedanken, nichts wissenschaftlich irgendwie wertvolles bringt, ist klar. Interessant ist sie durch das Licht, welches sie auf die Naturgeschichte des Himmels fallen lässt, so z. B. wenn Kant die Ansicht ausspricht,[6]) man müsse zur Erklärung dieser Höhlen bis zur Geschichte der Erde im Chaos zurückgehen; ferner seine ganze Schilderung der Sonne, die er einfach herübernimmt aus jenen aristotelischen Vorstellungen von der Erde, die Varenius z. B. durchaus bei Seite lässt. Im Einzelnen ist manches unhaltbare kritiklos aus anderen Schriftstellern herübergenommen, so die seismische Gefährlichkeit der Längenausdehnung der Städte an Flüssen hin nach le Gentil und Büffon,[7]) die Steilheit der südlichen und westlichen Küsten gegenüber den östlichen[8]) nach Dampier u. s. w. Auch ausser-

---

[1]) Hart. 1, 417 f. Akad.-Ausg. 433.

[2]) N. d. H. Orig.-Ausg. S. 130. Vgl. oben S. 481: die Annahme grösserer Innenwärme der „höheren“ Planeten.

[3]) Eb. S. 132.

[4]) Hart. 1, 407. 431/2.

[5]) Hart. 1, 407. Akad.-Ausg. 423.

[6]) Hart. 1, 404. Akad.-Ausg. 420.

[7]) Hart. 1, 405. Akad.-Ausg. 421.

[8]) Eb. 442 f. Akad.-Ausg. 459.

dem fehlt es nicht an falschen Auffassungen (wie z. B. die angeführten „Vorboten“ des Erdbebens von Lissabon,[1]) die mit dem Erdbeben gewiss nichts zu thun hatten); doch können wir diese Kleinigkeiten bei Seite lassen.

Wichtiger ist es, einiges andere wirklich Wertvolle hervorzuheben. So ist gleich die Inhaltsangabe der zweiten, wichtigsten Abhandlung von Bedeutung. Sie lautet: Vorbereitung. Von der Beschaffenheit des Erdbodens in seinem Inwendigen. — Von den Vorboten des letzteren (d. h. des vor kurzem eingetretenen) Erdbebens. — Das Erdbeben und die Wasserbewegung vom 1. November 1755. — Betrachtung über die Ursache dieser Wasserbewegung. — Das Erdbeben vom 18ten November.[2]) — Das Erdbeben vom 9ten December. — Das Erdbeben vom 26ten December. — Von den Zwischenzeiten, die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen. — Von dem Heerde der unterirdischen Entzündung und den Örtern, so den meisten und gefährlichsten Erdbeben unterworfen sind. — Von der Richtung, nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erschüttert wird. — Von dem Zusammenhange der Erdbeben mit den Jahreszeiten. — Von dem Einfluss der Erdbeben in den Luftkreis. — Von dem Nutzen der Erdbeben. — Anmerkung. — Schlussbetrachtung. —

Die Geschichte der Unglücksfälle, das Verzeichnis der zerstörten Städte gibt Kant absichtlich nicht. „Ich beschreibe,“ sagt er,[3]) „hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umstände, die die schreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Ursachen derselben“. Und hierin liegt das Verdienst der Arbeit. Gerade in dieser Zusammenfassung der Hauptpunkte, die auch heute noch bei keiner wissenschaftlichen Behandlung eines makroseismischen Erdbebens fehlen, in dieser Weglassung des zwar aufregenden, aber seismologisch nicht in Betracht kommenden Beiwerks: in dieser Gesammtauffassung, bei der man wieder von allen untergeordneten, vielfach unrichtigen Punkten absehen kann und darf, gibt er die erste wirklich wissenschaftliche Behandlung eines Erdbebens, welche die Erdbebenlitteratur aufzuweisen hat. Erdbebenbeschreibungen, sehr interessante und wertvolle,

[1]) Hart. 1, 418 f. Akad.-Ausg. 495 f.

[2]) Die Akad.-Ausg. schreibt hier und in den beiden folgenden Ueberschriften Novembr, Decembr (nicht November) wohl nach dem Originaldruck; dagegen vorher 1. November.

[3]) Hartenstein 1, 418. Akad.-Ausg. 1, 434.

haben wir auch aus früheren Zeiten: eine wissenschaftliche Darlegung, welche nur „die Arbeit der Natur“ und die Ursachen der Begebenheiten darstellen will, hat zuerst und über seine Zeit hinaus mustergültig Kant gegeben.

Dazu kommen noch verschiedene Einzelnpunkte, die von wissenschaftlichem Wert sind. So die Betonung der heftigen Wasserbewegung als „des seltsamsten Gegenstandes der Bewunderung und Nachforschung in dieser Begebenheit“.[1]) Ganz richtig erklärt Kant den Ursprung der Bewegnng durch die Hebung des Seebodens in Folge einer starken Succussion,[2]) vermischt dann aber zweierlei, Erdbebenflutwelle und Seebeben: eine Flutwelle war es, ausgehend von dem erschütterten Meeresgrund westlich von Portugal, vom Epicentrum des Lissaboner Bebens, welche die Brandungen hervorrief, die an so vielen Küsten des Atlantic eintrat; Kant glaubt dieselbe entstanden durch Longitudinalwellen des Wassers, wie dieselben durch heftige Lokalsuccussion entstehen und schildert die Fortpflanzung dieser Bewegungen sehr richtig. Auch der Name Seebeben stammt von ihm; er findet sich zuerst in seiner 2. Abhandlung.[3]) Aber die mächtige, weitverbreitete Flut war durch solche Wellen nicht zu erklären[4]) Dagegen trennt Kant die Bewegungen der Binnenseegewässer von diesen Meeresbewegungen; er führt sie sehr richtig auf die Erschütterungen des Erdbodens zurück.[5]) Letztere selber entstehen[6]) „mutmasslich“ durch die gewaltsam bewegte unterirdische Luft, „die als ein heftiger Sturmwind den Boden, der seiner Ausbreitung widerstand, gelind erschütterte“. Auch die Thatsache, dass Küstenstädte besonders starken Erdbeben ausgesetzt sind,[7]) sowie ferner eine Periodicität (2×9 Tage)[8]) der Nachbeben, die ihm wahrscheinlich vorkam, leitet Kant von diesen Luftbewegungen ab, ihrem Einfluss auf die unterirdischen Entzündungen, ihrem Wechselverhältnis mit der äusseren Luft; auch die Richtung der Erdbebenbewegung

[1]) Eb. 407. Akad.-Ausg. 423.

[2]) Hart. 408. 423. Akad.-Ausg. 1, 424 f. 439.

[3]) Hart. 433. Akad.-Ausg. 449.

[4]) Die Bemerkung, welche Rahts über Kants Erklärung der Wasserbewegung gibt, ist unklar; auch Rahts vermischt wie Kant die beiden ganz verschiedenen Wasserbewegungen. Akad.-Ausg. S. 570.

[5]) Hart. 425. Akad.-Ausg. 441.

[6]) Hart. 432. Akad.-Ausg. 448.

[7]) Hart. 433. Akad.-Ausg. 449.

[8]) Hart. 430. Akad.-Ausg. 446 f.

folgt die Richtung jener Hohlräume. Auch hier, wie in der Naturgeschichte des Himmels, sind alle Erscheinungen auf eine Grundannahme zurückgeführt: während diese aber in der Naturgeschichte richtig war, ist sie hier falsch.

Die letzte Abhandlung enthält hauptsächlich scharfe Abweisungen irriger Anschauungen (wie wir letztere ja auch in der Gegenwart, beim Pelé-ausbruch, so vielfach hören mussten): dass die Erde ihre Stellung zur Sonne verändert habe, dass die Ausdünstung einer sich nach der Sonne drehenden Pflanze die Ostwinde hervorbringe; dass man aus dem Mondlauf eine „astronomische Uhr der Erdbeben", des Eintretens derselben herstellen könne; dass die Einflüsse der Planeten die Erdbeben veranlassten, dass man ein hinlänglich tiefes Loch in den Erdboden graben soll, um das unterirdische Feuer abzuleiten u. s. w. Dass man jemals die Erdbeben vorher verkündigen könne, hält Kant für unmöglich. Auch die Beziehungen zwischen Elektrizität und Erdbeben weist er ab, nicht aber die zwischen Erdbeben und Magnetismus, „die Mitwirkung der magnetischen Materien";[1]) doch „kennen wir die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieser Erscheinung Grund angeben zu können". Also auch hier viel Richtiges.

Die Erdbebenabhandlungen folgen zeitlich unmittelbar auf die Naturgeschichte des Himmels; eine Reihe von Beziehungspunkten sahen wir schon. Wichtiger aber ist die Uebereinstimmung beider Arbeiten in der Gesammtauffassung. Auch in den Erdbebenabhandlungen kommt es Kant darauf an, das Erdganze, den Mechanismus der grossen, so auffallenden, scheinbar ganz regellosen Störungen zu begreifen. Und so sagt er selbst am Schluss der ersten Abhandlung:[2]) „Die Wichtigkeit und mannigfaltige Besonderheiten desselben bewegen mich, eine ausführliche Geschichte dieses Erdbebens, die Ausbreitung desselben über die Länder von Europa, die dabei vorkommenden Merkwürdigkeiten und die Betrachtungen, wozu sie veranlassen können, in einer ausführlicheren Abhandlung dem Publiko mitzuteilen, die" u. s. w. Und diese Abhandlung, die zweite, beginnt:[3]) „die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Mensch, welchem die Haus-

---

[1]) Hart. 1, 439. Akad.-Ausg. 1, S. 455.
[2]) Hart. 411.
[3]) Hart. 413.

haltung des Erdbodens anvertraut ist, besitzt Fähigkeiten, er besitzt auch Lust, sie kennen zu lernen, und preiset den Schöpfer durch seine Einsichten. Selbst die fürchterlichen Werkzeuge der Heimsuchung des menschlichen Geschlechts, die Erschütterungen der Länder . . . fordern den Menschen zur Betrachtung auf, und sind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beständigen Gesetzen in die Natur, gepflanzt, als andere schon gewohnte Ursachen der Ungemächlichkeit" etc. Also auch hier, wie überall in der Naturgeschichte, wird das unmittelbare Eingreifen Gottes zurückgewiesen.[1]) Auch solche schreckliche Zufälle sind nur Folgen des Mechanismus der Natur. Die Naturgesetze muss man kennen lernen, die Gesammtbeschaffenheit, hinter welcher Gott, wie wir ihn schon kennen, in voller Schöpferkraft, eben darum auch ohne weiteres Eingreifen steht. Um dies nachzuweisen und zugleich um den Mechanismus der Gesammtnatur auch hier kennen zu lernen, geht Kant auf alle Einzelnheiten ein, von veraltet herübergenommenen Grundanschauungen mit neuen Gedanken und richtiger Methodik trotz falscher Prämissen das ganze erklärend. Auch die Stellung der Menschheit zwischen Natur und Gott wird ebenso aufgefasst wie in der Naturgeschichte. „Die Betrachtung[2]) solcher schrecklichen Zufälle ist lehrreich. Sie demütigt den Menschen dadurch, dass sie ihn sehen lässt, er habe kein Recht, oder zum wenigsten er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet, lauter bequemliche Folgen zu erwarten und er lernt vielleicht auf diese Weise einsehen, dass dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten sollte." „Der Mensch[3]) ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen, weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat." Aber er ist auch nicht „einem unwandelbaren Schicksal[4]) der Naturgesetze, ohne Rücksicht auf seine besonderen Vortheile überlassen. Eben dieselbe höchste Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbesserung bedarf, hat die niederen Zwecke den höheren untergeordnet und in eben den Absichten, in welchen jene oft die wichtigsten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höheren Zwecke

[1]) Vgl. auch Hart. 443. Akad.-Ausg. 459.
[2]) Hart. 415. Akad.-Ausg. 431.
[3]) Hart. 444. Akad.-Ausg. 460.
[4]) Ebendas.

zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben sind, wird auch die Führung des menschlichen Geschlechts in dem Regiment der Welt selbst dem Laufe der Naturdinge Gesetze vorschreiben". Hätte Kant nur die Erscheinungen des Erdbebens rein physikalisch darlegen wollen, so waren diese moralischen Betrachtungen, die Besprechungen der Stellung des Menschen in der Welt ganz überflüssig; wie sie denn beim ersten Durchlesen der Abhandlungen für den modernen Leser etwas störendes, befremdendes haben. Wir kommen erst zu ihrem richtigen Verständnis, wenn wir auch hier die philosophische Gesammtanschauung, die Kant darlegen will, berücksichtigen. In diesem Sinne hat K. Fischer Recht zu sagen[1]) „die Betrachtungen unseres Philosophen sind ihrer Absicht gemäss nicht erbaulich". Ihr Zusammenhang mit der philosophischen Gesammtauffassung Kant's und mit der Naturgeschichte des Himmels hebt sie über das bloss Erbauliche hinaus, wie überhaupt erst dieser Zusammenhang den drei Abhandlungen ihren vollen Wert gibt. —

Den 25. April 1756 wurde in Königsberg ausgegeben: „M. Imman. Kant's neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet."[2]) Kant gibt nach einer kurzen „Vorinnerung" fünf „Anmerkungen"[3]) nebst beigefügter „Bestätigung aus der Erfahrung", welche lauten: 1) ein grösser Grad der Hitze, der auf eine Luftgegend mehr als auf eine andere wirkt, macht einen Wind nach dieser erhitzten Luftgegend hin, der so lange anhält, als die vorzügliche Wärme der Gegend fortdauert. 2) Eine Luftgegend, die sich mehr als eine andere verkühlt, bringt in der benachbarten einen Wind zuwege, der in den Platz der Verkühlung hineinweht. 3) Ein Wind, der vom Aequator nach dem Pole hinweht, wird immer je länger desto mehr westlich, und der von dem Pol zum Aequator hinzieht, verändert seine Richtung in eine Collateralbewegung aus Osten. 4) Der allgemeine Ostwind, welcher den ganzen Ocean zwischen den Wendezirkeln beherrscht, ist keiner anderen Ursache als der, welche aus der ersten mit der dritten verbundenen Anmerkung erhellt, zuzuschreiben. 5) Die Moussons oder periodischen Winde, die den Arabischen, Persischen und In-

---

[1]) 1, 179.

[2]) Hart. 1, 473—87. Akad.-Ausg. 1, 489—503.

[3]) Die 5 Anmerkungen im Original gesperrt.

dischen Ocean beherrschen, werden ganz natürlich aus dem in der dritten Anmerkung erwiesenen Gesetz erklärt.

Diese Arbeit Kant's ist eine überaus merkwürdige und muss deshalb besonders eingehend besprochen werden. In der neueren Zeit hat sie grosses Lob erhalten. So behauptet K. Fischer:[1]) „es war nichts geringeres, als das Drehungsgesetz der Winde, das in diesen Blättern zum ersten Male entdeckt und erklärt wurde." Und Rahts[2]) sagt, Kant habe in der vorliegenden Schrift „nicht allein eine Theorie der Passate und der Moussons gegeben, sondern auch das später als Dove'sches bezeichnete Drehungsgesetz der Winde fast mit denselben Worten erläutert", wie es Dove erläuterte. Aber dies Lob gebührt Kant nicht, denn jene Abhandlung enthält nicht einen neuen Gedanken; und die Behandlung der Winde gehört zu den unklarsten und verworrensten, was Kant je geschrieben. Irrig ist auch die Behauptung Günther's,[3]) Kant's Theorie der Winde habe nachhaltig gewirkt. Im Gegenteil, wie dies auch Rahts betont: sie blieb, bei einer kurzen Einladungsschrift zu den semestralen Vorlesungen begreiflich genug, sehr unbekannt und ist zu Kant's Lebzeiten ein Neudruck von ihr nicht erschienen.[4]) Die kleinen Bruchstücke, die sich auf lose Blätter geschrieben in Kant's Nachlass vorfanden,[5]) „ein Gesetz der Passatwinde aus der Umdrehung der Erde"; „das Gesetz der Moussons aus ebenderselben Ursache"; „einige zerstreute Bemerkungen über die Winde", deren erstes Günther[6]) einen „geistvollen Essay" Kant's nennt, sind das gerade Gegenteil dieser Bezeichnung, Kollektaneen oder unfertige, ungeschickte Paraphrasen der in der Einladungsschrift gegebenen Hauptpunkte, ohne diese irgend weiter zu führen. Die in dem letzten Bruchstück gegebenen Notizen über den Einfluss des Mondes sind unklar und widersprechen den Ansichten, die Kant 1794 in einer gleich zu besprechenden Abhandlung aussprach.

Jene fünf „Anmerkungen" sind mit Ausnahme der zweiten inhaltlich alle in George Hadley's Abhandlung Concerning the

[1]) 1, 180.
[2]) Akad.-Ausg. 1, 582.
[3]) Handb. der Geophysik [2], 2, 179.
[4]) Akad.-Ausg. 1, 582.
[5]) Abgedruckt bei Hartenstein 8, 446—452.
[6]) Handb. der Geophysik [2], 2, 199.

Cause of the General Tradewinds[1]) enthalten; nur dass Hadley viel kürzer und präciser ist, als Kant. Zunächst ist der Gang, die Reihenfolge der Darstellung beider Schriftsteller übereinstimmend, ebenso aber auch die einzelnen Punkte: so die Widerlegung der älteren Ansicht, dass allein die Wärme der Sonne die Passate verursache; so ferner der negative Beweis gegen diese Annahme; die Berechnung der Beschleunigung der Passate, die bei reibungsloser Bewegung sehr gross sein müsse; die Begründung der thatsächlichen Verlangsamung der Winde durch die Uebertragung der ostwärts gerichteten Erdbewegung auf sie, also durch die Reibung der äquatorwärts vordringenden Luft an der Erdoberfläche (bei Kant recht unbeholfen, bei Hadley kurz und klar), die Erwähnung und Erklärung der von den Wendekreisen polwärts wehenden Westwinde. Die Besprechung der Monsune bildet bei beiden den Schluss; Hadley thut sie kurz ab mit Hinweisung auf das Gesagte, Kant bespricht sie ausführlich.

Also Uebereinstimmung im Gang der Darstellung sowohl wie in den Einzelheiten. Und doch beginnt Kant seine Erläuterung der dritten Anmerkung, dass polwärts wehende Winde eine westliche, die zum Aequator hinziehenden eine östliche „Collateralbewegung“[2]) erhalten, mit den Worten: „diese Regel, welche, soviel mir wissend ist, noch niemals angemerkt[3]) worden, kann als ein Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde angesehen werden“. Und ebenso in der Erläuterung der vierten Anmerkung: „diejenige Meinung, welche den allgemeinen Ostwind dem Nachbleiben des Luftkreises[3]) bei der Drehung der Erde von Abend gegen Morgen beimisst, ist mit gutem Grund von den Naturkundigen verworfen . . . Ich habe diesen Gedanken aber auf eine vorteilhaftere und richtigere Art angebracht, indem ich beweise, dass er gilt, wenn „die Luft aus den entlegenen Parallelzirkeln zu dem Aequator tritt“.

---

[1]) Philos. Transactions Bd. 38, 1735, April. Philos. Trans. abridged Bd. VIII, 1747, S. 500–502. Die kurze Abhandlung Hadley's ist unverkürzt wiedergegeben. — G. Hadley, Concerning the Cause etc., Facsimiledruck mit einer Einleitung. Neudruck von Schriften und Karten über Meteorol. und Erdmagnetismus, herausgegeben von Dr. G. Hellmann, No. 6, Berlin 1896.

[2]) Der Ausdruck stammt wohl aus Musschenbroek.

[3]) Sperrung nicht im Original.

So nimmt denn Zöllner an,[1]) Kant habe ganz unabhängig von Hadley die vollkommen richtige „Theorie der Passate und des Winddrehungsgesetzes“ gegeben und ohne Zweifel sei ihm die Originalabhandlung Hadley's unbekannt geblieben. Wie mir Herr Bibliotheksdirektor Boysen zu Königsberg sehr gefällig mitteilte — wofür ich hier den lebhaftesten Dank sage — wurden die Philos. Transactions erst 1787 für die Königsberger Bibliothek angekauft; Kant wird sie also vorher kaum benutzt haben. Die wunderliche Ansicht Lister's, dass die Passatwinde durch die Aushauchungen der Sargassotange entstünden, welche Kant in den „Fortgesetzte Betrachtungen[2]) über Erderschütterungen“ erwähnt, brauchte er nicht im Original (im Band XII der Philos. Transact.) gelesen zu haben; er fand das Citat z. B. auch in Büffon hist. natur. 1, 465 f. Hadley blieb überhaupt sehr unbekannt bis zum Jahr 1793, wo John Dalton auf ihn hinwies.[3]) Mir ist aus den Werken, die Kant benutzte, nur eine Stelle bekannt, in der die Abhandlung Hadley's, mit Angabe des Orts, wo sie zu finden, citiert ist: Lulof's Einleitung zur Kenntnis der Erdkugel § 613, aber auch nur citiert wird Hadley dort, neben Halley, Dampier, Musschenbroek, nicht weiter besprochen. Inhaltlich konnte also Kant aus Lulof nichts entnehmen. Wenn nun Rahts sagt:[4]) „dass Kant von dieser Schrift Hadley's keine Kenntnis gehabt hat, folgt mit Gewissheit aus einigen nachgelassenen Blättern von Kant (Suppl. IV zu Kant's Vorlesungen über Physische Geographie, herausgegeben von Th. Rink), in welchen Kant alle früheren Erklärungen der Passatwinde angibt, ohne die mit der seinigen übereinstimmende Hadley'sche zu erwähnen“: so können nur die Fragmente gemeint sein, die F. W. Schubert „als Supplemente zur physischen Geographie aus dem handschriftlichen Nachlass Kant's“ veröffentlicht hat und zwar als Suppl. IV, V und VI die schon genannten Mitteilungen „von den Winden“. Allein erstlich gehören diese Bruchstücke keineswegs zu der von Rink herausgegebenen physischen Geographie, was Schubert auch nicht sagt: nach ihm sind diese um 1780 geschriebenen Blätter erst nach Kant's Tod zum Vorschein gekommen (Ros. u. Schub. VI, 579) und ferner, Kant gibt in diesen Fragmenten durchaus nicht alle, sondern nur zwei

[1]) Über die Natur der Kometen. 1872. S. 476.
[2]) Hart. 1, 450.
[3]) Hellmann, Neudrucke etc. No. 6, 5.
[4]) Akad.-Ausg. 1, 583. Anm. zu S. 498.

der früheren Erklärungen der Passate, und zwar recht oberflächlich und ohne Nennung ihrer Urheber; die einzige, die er auch hier ausführlich behandelt, ist die des Hadley. Der Beweis für seine Unbekanntschaft mit Hadley geht nur aus Kant's eigenen Worten hervor.

Was besonders in der Erläuterung der Theorie der Winde auffällt, ist die sachliche Unsicherheit Kant's, die sich bis zu völligen Widersprüchen steigert. So steht gleich die zweite jener fünf Anmerkungen mit der ersten in schroffem Gegensatz, wie sie ja auch an sich unrichtig ist. Kant stellt sie auf, um die Land- und Seewinde zu erklären. „Des Nachts," sagt er,[1]) „verliert die Seeluft schneller ihre Wärme als die Landluft", „sie weicht daher der Ausspannungskraft" der letzteren „und verstattet einen Luftzug von dem Lande in die abgekühlte Meeresgegend". Und so wird sie von ihm auch in einem Zusammenhang wiederholt, der gerade das Gegenteil sagt. Wir lesen in der vierten Anmerkung:[2]) „wenn die Luft . . . zu dem von der Sonnenwirkung erhitzten Platze herbeizieht, so muss es die gegen Abend von der Sonne abstehende ebenso wohl thun, als die gegen Morgen sich befindet; ich sehe also nicht, warum um den ganzen Erdboden nichts als Ostwind sein sollte. Wenn sie aber nur wegen der Verkühlung einer einige Zeit vorher erwärmten Luft sich in ihren Platz bewegt, so muss sie sich um deswillen eher von Abend gegen Morgen bewegen, weil die Oerter, die von der Sonne gegen Morgen liegen, sich mehr verkühlt und also weniger Elastizität haben, als welche die Sonne längst verlassen hat." Dieselben Widersprüche zeigt die Vorinnerung:[3]) „die Ursachen, die das Gleichgewicht aufheben können, sind entweder die Verminderung der ausspannenden Kraft[4]) durch Kälte und Dämpfe, die die Federkraft der Luft schwächen, oder die Verminderung der Schwere . . . durch die Hitze . . . In beiden Fällen entsteht ein Wind nach der Gegend hin, wo die Luft entweder an ihrer Ausdehnungskraft oder Schwere eingebüsst hat". Und Kant, der eben behauptete, dass die Hitze, in Folge der Verminderung der Schwere der Luft „eine sehr kräftige Quelle anhaltender Winde abgebe", sagt ebendaselbst, dass wegen Ver-

[1]) Hart. 1, 478. Akad.-Ausg. 1, 494.
[2]) Hart. 1, 481. Akad.-Ausg. 497.
[3]) Hart. 477. Akad.-Ausg. 491.
[4]) Sperrung von Kant.

mehrung der Luftelastizität, „wie z. E. durch die Wärme", welche „die sich ausbreitende Luftgegend nach oben ebenso stark als nach den Seiten ausdehnt und daher ihre eigene Gewalt schwächt" unmöglich ein weithin wehender Wind entstehen könne.

In dieser zweiten Anmerkung und ihren Parallelstellen folgt Kant einer alten Auffassung, die er wohl aus Lulof herübernahm, ohne zu beachten, wie gross ihr Gegensatz zu seinen sonstigen Ansichten sei. Lulof sagt § 458: „Wenn ein Theil der Dunstkugel mehr erwärmt wird, als der andere, muss sich der wärmere Anfangs nach der Gegend ausbreiten, wo er den geringsten Widerstand findet . . . Daher strömt die Luft nach der kälteren Seite hin. Sobald aber diese durch die Wärme verdünnte und leichter gemachte Luft ein wenig abgekühlt ist, so setzet sie den anliegenden nicht verdünnten weniger Wiederstand entgegen und dadurch wird wiederum eine Bewegung verursachet". Also genau stimmend zu Kant's zweiter Anmerkung!

Und Kant, der die Ansicht als durchaus falsch abweist,[1]) dass der allgemeine Ostwind zwischen den Wendezirkeln „dem Nachzuge der Luft hinter diejenige, die durch die Sonne von Morgen bis Abend hin verdünnet worden, zuzuschreiben" sei: Kant fällt doch selbst wieder in diesen Fehler zurück in der physischen Geographie, die nach seinen Vorträgen, unter seiner Aufsicht, Rink herausgab. Denn da lesen wir in § 67 von den Passatwinden:[2]) „der Ostwind entsteht von der nach und nach von Morgen gen Abend durch die Sonne rund um die Erde geschehene Erwärmung; denn die Luft strömt immer in die Gegend, die von der Sonne am meisten erwärmt wird; folglich muss sie dem scheinbaren Lauf der Sonne immer nachziehen". Und gleich darauf, in § 70, kehrt er zu der von Hadley und von ihm selbst ausgesprochenen richtigen Ansicht zurück.

Noch auffallender ist manches in den von Günther und Rahts erwähnten Supplementen. Von den Ungenauigkeiten des Suppl. IV sehe ich ab. Suppl. V[3]) erklärt die Monsune aus dem jahreszeitlichen Wechsel des Sonnenstandes. Da heisst es wörtlich: „Weil in der Sommerhälfte des Jahres die nördliche Halbkugel stärker erhitzt seyn muss, als die südliche, so muss die letztere als kühler und

---

[1]) Hart. 1, 481. Akad.-Ausg. 1, 497.
[2]) Rink, Phys. Erdbeschreibung. 1902. I, S. 275. Hart. 8, S. 291.
[3]) Hart. 8, 449.

schwerer über den Aequator hin nach Norden streichen . . . Es wird also einen grossen Theil dieser Jahreshälfte hindurch in dem heissen Erdstrich unserer Halbkugel Südwind wehen. Dieser nimmt aber im Fortgange notwendiger Weise eine Nebenrichtung aus Westen[1]) an: also werden die Südwestwinde die herrschenden in der gedachten Jahreszeit seyn. Kehrt die Sonne im Anfang des Herbstes zu den südlichen Zeichen zurück, so entwickelt sich von den nördlichen Tropikalgegenden eine nordöstliche Bewegung. „Es werden also die Gegenden um den Wendecirkel des Krebses zwei Wechselwinden unterworfen sein", in den Sommermonaten Südwest, in denen des Winters Nordost. Umgekehrt ist es auf der Südhalbkugel. „Diese Wechselwinde finden nur statt, wenn der Ocean um die Wendecirkel benachbartes ausgebreitetes Land hat. Denn ist das Weltmeer daselbst ganz frei, so herrscht der beständige Ostwind mit seiner Nebenrichtung daselbst das ganze Jahr." Als das grosse Land am Wendekreis des Krebses nennt Kant Indosten, für den des Steinbocks das unbekannte Australland, „von dem Neu-Guinea ein Theil ist". In dem Fragment „Einige zerstreute Bemerkungen über die Winde" (Suppl. VI, aus gleicher Zeit wie die vorhergehenden) gibt Kant zunächst zwei Ursachen für die Bewegung der Winde an, „die Wirkung der Wärme und Kälte auf die Veränderung des Luftkreises, und dann die Kraft des Mondes", welche auch im Luftmeer innerhalb eines Monats zwei Flutbewegungen hervorruft. „Aber auch in Ansehung dieses Principiums der Luftbewegung kann ich nichts Anderes als diejenige von Norden nach Süden und von Süden nach Norden herausbringen," sagt Kant. „Stellt Euch nur vor, dass drei Tage etwa nach dem neuen Lichte die Luftfluth aus Norden am stärksten sey, so wird ein Nordwind wehen, der bald . . . in einen Ostwind ausschlagen muss. Weil aber alsbald darauf die Atmosphäre wieder anhebt zu ebben, so muss die aus Süden zurückkehrende Luft" . . . hier bricht die Handschrift ab.[2]) Im Anfang des Fragmentes meint Kant in Anschluss an eine für das Jahr 1746 gestellte Preisfrage der Berliner Akademie, dass man bei einer ganz mit Tiefmeer bedeckten Erde mit Grund hoffen könnte, „den Windwechsel[3]) auf Regeln

---

[1]) Sperrung nicht im Original.
[2]) Werke von Ros. u. Schub 6, 805. Hart. 8, 450 f.
[3]) R. u. S. 803.

zu bringen und einer sicheren Theorie zu unterwerfen. Nun aber macht sowohl die abstehende Mannigfaltigkeit von See und Land, als auch der unbekannte Einfluss, den die Ausdünstungen auf den Luftkreis haben mögen, einen besonderen Grund der Windveränderungen, davon man, welches am beschwerlichsten ist, gar kein Gesetz kennt. Denn wer weiss, worin sich eigentlich Landluft und Seeluft unterscheiden und in welchem Einverständnis die Atmosphäre mit den Tiefen und ungesehenen Grüften der Erde stehen möge, da sich bisweilen bei den Erdbeben sehr deutliche Beweisthümer davon blicken lassen!" Auch hier kommt Kant auf die alte, schon vor-aristotelische Anschauung zurück, die auf seine Theorie der Sonne sowie der Erdbildung und ebenso auf seine Erklärungen des Lissaboner Bebens einen so grossen Einfluss hatte.

Auch in dem Jahre, welches auf die Veröffentlichung der Theorie der Winde folgte, 1757 gab Kant eine Abhandlung über die Winde als Einladung zu seinen Vorlesungen unter dem Titel: „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen?[1]) Nicht deswegen, lautet die Antwort;[2]) denn es gibt viele Winde, die über grosse Meere wehen und trocken sind, wie z. B. die Nordwinde, die über die Nordsee, die Ostmonsune, die über „das fast grenzenlose stille Meer" wehen, über den indischen Ocean wehen. Die Westwinde dagegen sind meist feucht, z. B. die Westmonsune. Sollte dies nicht daher kommen, dass sie „dem[3]) allgemeinen und natürlichen Zug der Luft von Morgen gegen Abend"[4]) ... entgegenstreichen, eben um deswillen die Dünste zusammentreiben und verdicken, womit die Luft jederzeit erfüllt ist?" So sind denn die Westwinde für Kant die Ursache des Niederschlags, indem sie die Luft nötigen, die Dünste aus ihren Zwischenräumen fahren zu lassen, die sich dann zu Regen vereinigen. Dies Alles bedarf keiner Widerlegung, war aber auch 1757 keineswegs auf der Höhe der Wissenschaft.

---

[1]) Hart. 2, 1—11.
[2]) Eb. S. 9 f.
[3]) S. 11.
[4]) Sperrung nicht im Original.

Auch jene spätere, vorhin schon erwähnte Abhandlung „Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung“ aus dem Jahre 1794[1]) muss hier kurz besprochen werden. Lichtenberg hatte gesagt: der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluss haben, er hat ihn aber doch. Kant bespricht nun zuerst „den Satz“, er sollte ihn nicht haben; denn die Mondanziehung ist viel zu gering, um die Schwere, d. h. den Druck der Luft zu ändern. Dann den Gegensatz: er hat aber doch Einfluss auf Wind und Wetter, wofür Kant allerhand (nicht stichhaltige) Beobachtungen[2]) beibringt. So ist also Theorie und Erfahrung im Widerstreit und der Ausgleich lautet: der Mond hat indirekten Einfluss auf die Luft, wenn man eine weit über der Höhe der wägbaren Luft „die Atmosphäre bedeckende, imponderable[3]) Materie (oder Materien) annimmt“, die in Folge der Mondanziehung „die Elasticität der Luft und so mittelbar ihr Gewicht zu verändern vermag“; sie ist vielleicht incoercibel, d. h. eine solche, dass sie „von anderen Materien nicht anders, als dadurch, dass sie mit ihnen in chemischer Verwandtschaft steht (dergleichen mit der magnetischen[4]) und dem alleinigen[4]) Eisen stattfindet), gesperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurchwirkt; wenn man die Gemeinschaft der Luft der höheren (jovialischen), über die Region der Blitze hinausgehenden Regionen mit der unterirdischen (vulkanischen), tief unter den Gebirgen befindlichen, die sich in manchen Meteoren nicht undeutlich[5]) offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört auch dahin die Luftbeschaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewissen Ländern, epidemisch macht“ etc. Kant sagt am Schluss der Abhandlung selbst, dass diese Annahme wohl wenig mehr als ein Geständnis der Unwissenheit sei. Und wenn so die kleine Arbeit wenig mehr als ein dialektisches Spiel ist, so hat sie doch

[1]) Hart. 6, 347—356.

[2]) 1) Bestrebungen der Atmosphäre zur Zeit des Neulichts, die Richtung des Windes zu verändern; 2) Verstärkte Bestrebungen der Art vierteljährig, zur Zeit der Solstitien und Aequinoktion und des auf sie zunächst folgenden Neulichts.

Die Besprechung des Zusammenhangs mancher Wettervorhersagungen des Kalenders mit derartigen Beobachtungen ist in ihrer leicht humoristischen Haltung anmutig und von Interesse.

[3]) Sperrungen von Kant.

[4]) sic.

[5]) Vgl. Suppl. VI.

dadurch eine gewisse Bedeutung, dass sie andere, entschieden richtigere Ansichten über den meteorologischen Einfluss des Mondes zeigt, als sie Kant in Suppl. VI aussprach.

Nach alle diesem wird man Zöllner's Ausspruch, Kant habe grosse Verdienste um die Meteorologie,[1]) nicht beistimmen können. Denn seine Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde sind vielfach unklar, unsicher, ja z. T. in kritikloser Abhängigkeit[2]) von seinen Vorgängern. Die Supplemente namentlich machen den Eindruck von Kollektaneen, die nicht fertig bearbeitet und durchdacht sind; und doch spricht gegen eine solche Auffassung die Zeit der Abfassung, die Schubert wohl richtig bestimmt, auch die ganze Art der Behandlung. Aber „der dritte Satz" in Suppl. IV bringt, so wie er da steht, genau die Ansicht d'Alembert's[3]) vor, welche nur dadurch geändert wird, dass Kant sich kurz auf seine beiden ersten Sätze (Ablenkung durch Umdrehung der Erde) bezieht; die Höhlentheorie des Suppl. VI trägt Mariotte (allerdings ablehnend) vor,[4]) ebenso die Ansicht,[5]) welche Kant über die Feuchtigkeit der Westwinde äusserte u. s. w. Kant steht unter der Herrschaft seiner Vorgänger, ohne wissenschaftliche Freiheit und Selbständigkeit, er fällt trotz der neuen Auffassung immer wieder in ihre Auffassungen zurück. Und so macht auch die Theorie der Winde, in welcher Kant mit Hadley übereinstimmt, den Eindruck einer Lesefrucht; Kant beherrscht die neue Idee nicht und sie beherrscht ihn nicht. Auch in seinem späteren Leben nicht, wie die „physische Geographie" beweist. Und doch ist kein Zweifel, nach Kant's eigenen Worten, dass er sie selbständig gefunden hat; aber beiläufig, zufällig, scheint es. Wenn man in dem „dritten Satz" des Suppl. IV die Ansicht d'Alembert's vorgetragen hört, wenn man die älteren Arbeiten, die Kant benutzte, beachtet, so wird man dem Worte Hellmann's Recht geben müssen, welches derselbe in einen Brief an mich äusserte: dass der Schritt Kant's von diesen früheren Ansichten zu der neuen Theorie kein allzugrosser war. Und doch — gerade durch dies

---

[1]) Natur der Kometen 476.

[2]) Man vergleiche Kant's Anmerkung 2 zur Erläuterung der Theorie der Winde (die auch in Rink's Vorles. wiederkehrt § 64, 2).

[3]) Reflexions sur la cause génér. des vents (Preisschrift) Berlin 1747; französ., latein., deutsch; deutsche Bearbeitung S. 187.

[4]) Traité du mouvement des eaux etc. Paris 1686, S. 35.

[5]) Ebend. S. 39 f.

Schwanken, durch diese Unsicherheit wird diese Arbeit für Kant charakteristisch, für den Kantforscher wichtig. Sie unterscheidet Kant von Hadley auf das schärfste.

Elfte Vorlesung.
Die „physische Geographie". Gesammturteil über die geographischen Werke. Uebergang zur Anthropologie.

Immanuel Kant's physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers, aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink,[1]) erschien 1802 zu Königsberg, in zwei Bänden. Rink sagt in seiner Vorrede, dass er mehrere („fast dreifache") zu verschiedenen Zeiten von Kant ausgearbeitete Hefte, welche dieser verloren glaubte, in Kant's Papieren aufgefunden habe, aus denen die Ausgabe, deren Authenticität Kant am 29. Mai 1801 selbst anerkannte,[2]) hervorgegangen sei. Und der „kurze Abriss der physischen Geographie", den Kant in der Einladungsschrift „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie" 1757 herausgab, stimmt (und ebenso auch eine kurze Darstellung seiner physischen Geographie[3]) aus 1765) in allen Einzelnheiten genau zu Rink's Ausgabe, so dass wir ohne Zweifel hier die authentische Arbeit Kant's vor uns haben. Allerdings im ersten Band mit Anmerkungen von Rink, in die er die „kurz hingeworfenen neueren Marginalien des Kantischen Manuskripts" „so viel es sich thun liess, verwebte".[4]) Im zweiten Band fehlen derartige Zusätze; er ist „kaum mehr als eine sehr unbefriedigende Sammlung zufällig zusammengestellter Notizen".[5]) Die Ausgabe einzelner Niederschriften von Zuhörern Kant's, die in Aussicht steht, wird genauere Auskunft geben und besonders für den zweiten Teil von Wichtigkeit sein.

---

[1]) Nach der Orig.-Ausg. und Hartenstein 8, 145 f.: Ich gebe die Citate nur nach Hartenstein.

[2]) Hart. 8, 651 f. Kant hat also vielleicht die ersten Druckbogen selbst gesehen.

[3]) M. Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766. 1765. Ak.-A. 2, 312.

[4]) Rink bei Hart. 8, 148.

[5]) Hartenstein 8, S. IV.

Die Einleitung (Hart. 8, 151 f.) ist ganz von Kant und gewiss nicht erst 1800 geschrieben, um welche Zeit Kant die Herausgabe Rink übertrug. Sie stimmt mit der Vorrede der 1798 veröffentlichten „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ in einigen besonders schwierigen Punkten genau überein, wie wir gleich sehen werden. Auch Kuno Fischer[1]) bespricht sie als vollgültige Arbeit Kant's. „Wir schöpfen unsere Erkenntnisse,“ beginnt § 2,[2]) „entweder aus der reinen Vernunft oder aus der Erfahrung, die weiterhin selbst die Vernunft instruiert.“ „Die reinen Vernunfterkenntnisse gibt uns unsere Vernunft. Erfahrungserkenntnisse aber bekommen wir durch die Sinne. Weil nun unsere Sinne nicht über die Welt hinausreichen, so erstrecken sich auch unsere Erfahrungserkenntnisse bloss auf die gegenwärtige Welt.“ „Sowie wir indessen einen doppelten Sinn haben, einen äusseren und einen inneren, so können wir denn auch nach beiden die Welt als Inbegriff aller Erfahrungserkenntnisse betrachten. Die Welt als Gegenstand des äusseren Sinnes, ist **Natur,** als Gegenstand des inneren Sinnes aber, **Seele** oder der Mensch.“ „Die Erfahrungen der Natur und des Menschen machen zusammen die Welterkenntnisse aus.“ „Die Kenntnis der Natur verdanken wir der physischen Geographie oder Erdbeschreibung“. Sie „ist also der erste Teil der Weltkenntnis.[3]) Sie gehört zu einer Idee, die man die Propädeutik in der Erkenntnis der Welt nennen kann.“ „Der andere Teil der Weltkenntnis[4]) befasst die Kenntnis des Menschen“, „die Anthropologie, welche uns mit dem bekannt macht, was in dem Menschen pragmatisch ist und nicht spekulativ. Der Mensch wird da nicht physiologisch, sondern kosmologisch“, d. h. also nach seiner Stellung in der Welt betrachtet. Die Fähigkeit, von allen diesen Erkenntnissen praktischen Gebrauch zu machen, „ist die Kenntnis der Welt“.[5])

Den Grundgedanken dieser Stelle hat Kant auch 1786 in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ aus-

[1]) K. Fischer, Kant I, 183.

[2]) Hart. 8, 151 f. Sperrungen des Folgenden im Original.

[3]) So Rink in der Ausgabe S. 3 und Schubert in Rosenkranz und Schubert 6, 422. Hartenstein 8, 152 gibt Welterkenntnis.

[4]) So auch Hartenstein.

[5]) Inhaltlich ebenso lautet der Schluss der „Ankündigung der Vorlesungen der phys. Geographie, im Sommerhalbjahre 1775“, den Kant später umänderte. Hart. 2, 447.

gesprochen. Dort sagt er:[1]) „Die Natur, in materieller Bedeutung des Worts", als Erfahrungswissenschaft, hat, „nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne, zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenstände äusserer, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zweifache Naturlehre, die Körperlehre und Seelenlehre möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht". Unter dem „inneren" Sinn haben wir also die Lehre von der denkenden Natur, d. h. die „reine Vernunft" als Quelle unserer Erkenntnisse zu verstehen, deren Gegenstand „Seele oder der Mensch" ist, die uns die „reinen Vernunfterkenntnisse" gibt. Den Menschen lernen wir freilich auch durch die Anthropologie kennen, aber nur pragmatisch und kosmologisch, nicht physiologisch, d. h. nicht „nach der Quelle der Phänomene" seines Wesens, sondern nur in seiner Tätigkeit und Weltstellung, also historisch. Von dem Spekulativen im Menschen sagt uns Kant nichts, und ebensowenig von der Welt als Gegenstand des inneren Sinns, der freien Vernunft, von der Welt als Seele oder dem Menschen. Die Welt als Seele aufgefasst ist also der Mensch; diese Auffassung gehört der reinen Vernunft an, dem inneren Sinn: sie ist also auszuscheiden aus den Welterkenntnissen, welche durch die äusseren Sinne, durch Wahrnehmungen zu Stande kommen. Beides ist auch völlig gegensätzlich: in der Weltauffassung durch die reine Vernunft, die kritisch gereinigte Vernunft, in dieser individuell und generell viel jüngeren Weltauffassung ist der Mensch, die Seele, das tätige Subjekt, sie formt die Welt nach ihrer Auffassungsmöglichkeit; in der Weltauffassung durch die Sinne ist der Mensch abhängig von den äusseren Einwirkungen auf die Sinne, durch welche das natürliche, nicht rein-vernünftige oder vernunftgereinigte Bild der Welt zu Stande kommt. Jetzt verstehen wir das Zugehören der Beschreibung der Erde und der kosmologischen Betrachtung des Menschen zur Propädeutik in der Erkenntnis der Welt, zu einer ersten, untersten Stufe in derselben. Wahre Erkenntnis der Welt gehört der reinen Vernunft, der Seelenerkenntnis, dem Spekulativen im Menschen, der Philosophie an; Geographie und Anthropologie aber geben die Wahrnehmungen, aus denen die Erfahrung entsteht, die dann ihrerseits „die Vernunft instruiert", so dass sie die wahre Erkenntnis der

[1]) Hart. 4, 357.

Welt schaffen kann. Das Wort „Mensch“ ist also in doppeltem Sinne gebraucht; einmal in dem Ausdruck „Seele oder Mensch“ als Subjekt des inneren Sinns, der reinen Vernunft, der „spekulativen“ Betrachtung; sodann, in der weiteren Darlegung, als pragmatischer, kosmologischer Mensch, als Gegenstand der äusseren Sinne.[1])

So glaube ich die schwierige Stelle verstehen zu müssen, deren richtiges Verständnis für unsere Betrachtung von der äussersten Wichtigkeit ist: denn die ganze im Vorigen dargelegte Auffassung von Kant's geographisch-anthropologischen Arbeiten, ihrem Zusammenhang und ihrer Stellung zu seinen philosophischen Schriften ist dadurch bewiesen. Wir kommen darauf zurück.

„Jede fremde Erfahrung,“ sagt Kant in § 3,[2]) „theilt sich uns mit entweder als Erzählung oder als Beschreibung; die erstere ist eine Geschichte, die andere eine Geographie. Unsere Erfahrungs-Erkenntnisse (§ 4) teilen wir ein entweder nach Begriffen (logisch) oder nach Raum und Zeit (physisch). Durch die erstere Einteilung erhalten wir ein Natursystem, wie z. B. das des Linné,[3]) durch die letztere eine geographische Naturbeschreibung. „Geschichte und Geographie erweitern unsere Erkenntnisse in Ansehung der Zeit und des Raumes. Die Geschichte betrifft die Begebenheiten, die in Ansehung der Zeit sich nacheinander

---

[1]) Auch die Worte „Kenntnis, Erkenntnis“ machen Schwierigkeit, finden sich aber in der Vorrede zur physischen Erdkunde und der zur Anthropologie ganz gleich gebraucht. Die Worte Kenntnis, Erkenntnisse (Plural) beziehen sich immer auf die Erwerbungen durch die Sinneswahrnehmungen, ebenso auch Erkenntnis (Singular) bezüglich auf Pluralitäten: Erkenntnis der Sachen, Erkenntnis des Menschen als Weltbürger, Weltkenntnis (Hart. 7, 431, Vorw. zur Anthrop.), General-Lokalkenntnis. Dagegen bedeutet „Erkenntnis der Welt“ die Auffassung durch den inneren Sinn, durch die reine Vernunft.

[2]) Hart. 8, 154 f.

[3]) Hier irrt Kant, und noch mehr, wenn er später sagt: „eigentlich haben wir noch gar kein Systema naturae. In den vorhandenen sogenannten Systemen der Art sind die Dinge bloss zusammengestellt und aneinandergereiht,“ so dass er sie „richtiger“ „Aggregate der Natur“ nennen möchte. Linné's Systema naturae steht viel höher und gehört mindestens in die Naturbeschreibung; es zeigt aber auch sehr tüchtige Ansätze zu höherem, zu einer Naturgeschichte der Tiere, der Pflanzen. Er stellt keineswegs bloss beiordnend zusammen; Kant selber tut dies freilich im zweiten Teil der phys. Erdkunde.

zugetragen haben, die Geographie Erscheinungen, die sich in Ansehung des Raumes, zu gleicher Zeit ereignen". „Die Geschichte desjenigen, was zu verschiedenen Zeiten geschieht, und welches die eigentliche Historie ist, ist nichts Anderes, als eine continuirliche Geographie; daher es eine der grössten historischen Unvollkommenheiten ist, wenn man nicht weiss, an welchem Orte etwas geschehen sei, oder welche Beschaffenheit es damit gehabt habe." [1])

Die letzte Stelle ist recht unklar. Kuno Fischer sucht sie zu heilen, indem er sie specialisiert:[2]) die Geschichte der Erde ist „nichts als eine continuirliche Geographie". So richtig der Gedanke ist, den diese Abkürzung ausspricht, so liegt er keineswegs in den Worten Kant's und alles was vorausgeht und was nachfolgt, widerspricht. Vielmehr wollte Kant wohl auf die räumliche Gebundenheit alles Geschehens hindeuten. Beide Auffassungen, will er sagen, fallen zusammen: jede Begebenheit ist zugleich Erscheinung, jede Erscheinung zugleich Begebenheit. Geschichte und Geographie unterscheiden sich also nur durch die Form der Auffassung — nach Zeit und Raum. Sehr mit Recht aber macht Fischer[3]) auf den Unterschied aufmerksam, den Kant zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte macht. Wir können, sagt Kant, „eine Naturbeschreibung, aber keine Naturgeschichte haben".[4]) Denn „die Geschichte der Natur enthält die Mannigfaltigkeit der Geographie, wie es nämlich in verschiedenen Zeiten damit gewesen, nicht aber, wie es jetzt zu gleicher Zeit ist; das wäre Naturbeschreibung. Trägt man dagegen die Begebenheiten der gesammten Natur so vor, wie sie durch alle Zeiten beschaffen gewesen, so liefert man, und nur erst dann, eine richtig sogenannte Naturgeschichte. Erwägt man z. B. wie die verschiedenen Racen der Hunde aus einem Stamm entsprungen sind und wie sie durch Verschiedenheit des Landes, Klimas, der Fortpflanzung u. s. w. sich „durch alle Zeiten" verändert haben: so wäre dies eine Naturgeschichte der Hunde und eine solche könnte man über jeden einzelnen Teil der Natur

---

[1]) Hart. S. 156.

[2]) K. Fischer, Kant 1, 183.

[3]) Ebendas.

[4]) Dasselbe sagte Kant schon 1775; Hart. 2, 441, 451.

liefern.“ [1]) So muss auch ein wahres „System der Natur“, „die Idee des Ganzen voraussetzen, aus der die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet wird“.[2]) „Diese wenigen Andeutungen,“ sagt Fischer,[3]) „zeigen uns, wie deutlich er die Bedingungen einsah, welche in der organischen Natur zur Entstehung der Arten notwendig sind und die man heute nach Darwin als Anpassung, Zuchtwahl und Vererbung spricht.“ Und so schliesst Kant diese Betrachtungen mit dem wichtigen Wort[4]): „wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen.“ Zahm gemachte Wildpferde der Steppe, fährt er fort, wären sehr dauerhafte Pferde. „Man merkt an, dass Esel und Pferde aus einem Stamm herrühren und dass jenes wilde Pferd das Stammpferd ist, denn es hat lange Ohren.“[5]) Aehnlich stehen Schaf und Ziege zu einander u. s. w. Der Einfluss Büffon's ist bei allen diesen Aussprüchen Kant's sehr zu betonen.

Da nun die physische Geographie (§ 5) ein allgemeiner Abriss der Natur, der Grund der Geschichte und „aller übrigen möglichen Geographien“ ist — wie sehr richtig und für alle Geographen beherzigenswert ist dies Wort des grossen Philosophen! — so rechnet Kant zu ihr 1) die mathematische, 2) die moralische Geographie (verschiedene Sitten und Charaktere der Menschen nach den verschiedenen Gegenden), 3) die politische, 4) die merkantilische, 5) die theologische Geographie (Veränderungen der „theologischen Principien nach der Verschiedenheit des Bodens“). Ganz ähnlich, nur nicht mit so scharfer Abgrenzung, hatte sich Kant auch schon 1765 in der „Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen“ ausgesprochen.[6]) Die Unterordnung aller dieser Betrachtung unter die physische Geographie spricht wieder für die obige Deutung des Satzes: Die Geschichte desjenigen, was zu verschiedenen Zeiten geschieht . . . ist nichts Anderes, als eine continuir-

---

[1]) Wie sie Büffon gegeben hat Hist. nat. 1755, Bd. 5, p. 201—228 mit Stammbaum. Kant benutzte diese Darstellung auch im 2. Teil der phys. Geogr., wo er über „das Hundegeschlecht“ handelt. H. 8, 333. H. 8, 157.

[2]) Eb. 155.

[3]) K. F., Kant 1, 183.

[4]) Hart. 8, 157. Ebend. S. 225.

[5]) cf. Büffon Bd. 4, S. 378.

[6]) Hartenst. 2, 320 f.

liche Geographie". Und ferner, alle diese geographischen Disciplinen mussten eingeführt werden, da ja die pragmatische und kosmologische Betrachtung des Menschen, die Anthropologie, neben der physischen Geographie als dem ersten, als anderer Teil der Welterkenntnis gilt.

Auf diese Einleitung folgen nun zunächst, wie bei Varen, Newton u. A. „Mathematische Vorbegriffe", die Elemente der mathematisch-astronomischen Geographie sowie einen kurzen Ueberblick über die Planeten, Sonne und Mond enthaltend. Dann beginnt die „Abhandlung der physischen Geographie" (Hart. S. 180), die abgeteilt wird: 1) „in den allgemeinen Theil, in dem wir die Erde nach ihren Bestandteilen und das was zu ihr gehört, das Wasser, die Luft und das Land untersuchen; 2) in dem besonderen Teil, in welchem von den besonderen Produkten und Erdgeschöpfen die Rede ist"; der erste Teil bildet Rink's ersten, der zweite seinen zweiten Band.

Im ersten Teil wird, nach einigen allgemeinen Bemerkungen über das Wasser, zuerst der Ocean besprochen, mit Aufzählung seiner Teile, Meerbussen, Strassen; dann die Bodenbeschaffenheit, die Lote, Taucherglocke, der Salzgehalt, die Bewegungen des Meeres, das Eis u. s. w.; die Darstellung ist oft ziemlich unklar, aber man erhält doch ein dem mittleren Niveau der damaligen Kenntnisse entsprechendes, wenn auch nirgends scharf gezeichnetes Bild; Neues, Eigenartiges bietet es nicht. Die nun folgende Besprechung des Landes ist viel schwächer. So gleich im Anfang (§ 37)[1]) die Einteilung des Festlandes nach dem Bekanntsein desselben; § 39[2]) bespricht, mit starken Wiederholungen aus § 16[3]) die Inseln; recht unbedeutend ist namentlich die Besprechung der Berge, § 41—§ 46, welche sich fast nur auf das Klima der Berge bezieht, der Höhlen, § 47—49, auf welche auch hier wieder die Erdbeben zurückgeführt werden[4]) u. s. w. In § 52, in welchem die Teile der Erdrinde und die Berge, „der Zusammenhang der Steintheile" und die Erdschichten besprochen werden sollen, lesen wir:[5]) „die Steingebirge werden mit einem allgemeinen Namen Felsengebirge genannt, obgleich der Fels eine besondere

[1]) Hart. 8, 227.
[2]) Eb. 237.
[3]) Eb. 186 f.
[4]) 262 f.
[5]) S. 273.

Gattung von Steinen ist, gleichwie die Steine, aus welchen wir die Treppen und Stufen machen, erstens aus gewissen glänzenden Theilen oder dem Spath, dann aus einem gewissen Schiefer, den man Glimmer nennt, und dann endlich aus lockerem Mark bestehen". Und einige Zeilen weiter: „die Schichten in den Bergen sind entweder ganz, oder flötzweise geordnet. Die Gänge der Berge sind Spaltungen in denselben, die bis zu einer ewigen Tiefe fortgehen, d. h. die auf der andern Seite keine Oeffnung haben und propendikulär sind. Sie sind entweder hohl oder mit einer Materie gefüllt. Mehrenteils quillt in sie der Saft des Steines, welcher sich nachgehends verhärtet und in Metalle degenerirt." Und so weiter.

So etwas konnte, durfte Rink nicht einfügen; es muss direkt von Kant sein. Die „Geschichte der Flüsse" § 55—62 ist hier minder gut behandelt, wie in früheren Arbeiten; minder gut auch der Abschnitt Atmosphäre, dessen Darstellung der Winde schon oben erwähnt ist.[1]) Noch schwächer ist die „Geschichte der grossen Veränderungen, welche die Erde ehedess erlitten hat und noch erleidet", welche auf die schon besprochene Theorie zurückkommt, die Erde sei im Anfange „eine ganz flüssige Masse, ein Chaos" gewesen, „in dem alle Elemente, Luft, Erde, Wasser u. s. w. vermengt waren".[2]) Ein Anhang „von der Schifffahrt" („von den Schiffen", „von der Kunst zu schiffen") schliesst den Teil, wie des Varenius geogr. generalis. Inhaltlich lehnt Kant sich sehr an Lulof und Büffon an.

Viel schwächer noch ist der zweite Teil der physischen Geographie, die „Besondere Betrachtung dessen, was der Erdboden in sich fasst". Im ersten Abschnitt, vom Menschen, wird die Verschiedenheit der Hautfarbe eingehend besprochen, sodann „der Mensch seinen übrigen angeborenen Eigenschaften nach, auf dem ganzen Erdboden erwogen",[3]) wobei auffallende Einzelzüge der Physis hervorgehoben, dann aber auch die künstlichen Deformierungen der Menschengestalt besprochen werden u. s. w., alles recht oberflächlich und ohne Zusammenhang compiliert. Der zweite Abschnitt[4]) „von den vierfüssigen Tieren, die lebendige Junge gebären", teilt dieselben (nach Rey) in die Hauptstücke

[1]) S. 153.
[2]) Hart. 8, S. 306.
[3]) Hart. 8, 314 f.
[4]) Eb. 321.

der Klauen- und Zehentiere, mit Unterabteilungen nach der Zahl der Klauen und Zehen, wobei unter die fünfzehigen auch „die vierfüssigen Thier-Vögel“ gehören.[1]) Das dritte Hauptstück umfasst die „Thiere mit Flossfederfüssen und zwar das Fischottergeschlecht, das Bibergeschlecht, die Meerkälber, Wallrosse (sic), Seebär, Seelöwe. Viertes Hauptstück:[2]) „vierfüssige Tiere, die Eier legen“ (Krokodill, Alligator, Schildkröte). Fünftes Hauptstück, 1. Abteilung:[3]) Seefische, Wallfisch (sic), Manati, Hai, Mantlfisch, der Delphin, Stör, Wels (Raubfische), Seeteufel (Roche), Meermensch und andere Fische, darunter auch der Krak, das grösseste Tier der Welt;[4]) die Arten des Fischfangs. Der 2. Abschnitt bespricht die „Schaligten Tiere: Schnecken, Muscheln, Muschelmünzen[5]) etc. Sechstes Hauptstück: einige merkwürdige Insekten, nützliche: Cochenille, Caprifikation der Feigen, essbare Heuschrecken; schädliche: Tarantel, Medinawurm etc. Siebentes Hauptstück: von anderen kriechenden Thieren: Schlange, Skorpion, Chamäleon, Salamander. Das achte Hauptstück gibt einige Notizen aus dem „Reich der Vögel“; das neunte „das Pflanzenreich“ bespricht einzelne Pflanzen nach ihrem Nutzen, mit Mitteilungen, wie z. B. die bekannte Fabel von Borametz.[6]) Nicht besser ist das zehnte Hauptstück, das Mineralreich (besonders ausführlich werden die Edelsteine behandelt), wo z. B. im Abschnitt V, von den Versteinerungen zu lesen ist:[7]) man findet versteinerte Erdtiere oder ihre Theile als zum Beispiel. In der Schweiz ist ehedem ein versteinertes Schiff mit vielen Menschen aus dem Gebirge gezogen“ — ich glaube, nach Scheuchzer. Der dritte Abschnitt[8]) „Summarische Betrachtung der vornehmsten Naturmerkwürdigkeiten aller Länder nach geographischer Ordnung“ entspricht nicht entfernt diesem Titel: er gibt kurze ethnologische Notizen über einzelne Völker (nicht Länder) Asiens, Afrikas, Europas und Amerikas. Von China[9])

---

[1]) Hart. 8, 332, die Fledermäuse, der fliegende Hund etc.
[2]) Eb. 339.
[3]) 340.
[4]) 344.
[5]) 348.
[6]) 365.
[7]) 375.
[8]) 377 f.
[9]) Hart. 8. 377—382.

z. B. wird nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die grosse Mauer, den Porzellanturm etc. „Sitten und Charakter der Nation besprochen, sodann Essen und Trinken, Complimente; Ackerbau, Früchte, Manufakturen; von den Wissenschaften, der Sprache und den Gesetzen; Religion, Ehen; Waaren die ausgeführt werden", in plattestem Auszug.

Ich wiederhole: alles dies trägt den Stempel der Echtheit, den Rink konnte derartige Dinge unter Kant's Namen nicht veröffentlichen, wenn sie nicht authentisch waren. Kant hatte die Ausgabe als authentisch 1801 anerkannt; zur Zeit ihres Erscheinens, 1802, lebte er ja selbst noch und viele seiner Zuhörer, von denen manche ihre selbst nachgeschriebenen Hefte besassen. Dass das schon erwähnte Urteil Hartenstein's über diesen zweiten Band, er sei eine sehr unbefriedigende Sammlung zufällig zusammengestellter Notizen, ein viel zu mildes ist, leuchtet ein. Gewiss hat Kant im mündlichen Vortrag vieles weiter ausgeführt, in schärferen Zusammenhang gebracht, auch wohl klarer dargestellt, das versteinerte Schiff sammt seinen Insassen war vielleicht nur scherzhaft eingeflochten;[1]) das unglaublich niedrige Niveau des Ganzen, die völlige Unzulänglichkeit des Inhalts bleibt aber dennoch. Und ein solches Buch liess Kant 1802 erscheinen, nach Linné, Büffon, Blumenbach und so vielen anderen, nach den Kritiken der Vernunft! So obliegt uns hier, wo wir die geographischen Arbeiten Kant's uns ganz vorgeführt haben, als unumgängliche Pflicht die Beantwortung der Frage, die wir uns schon zu Anfang unserer Betrachtungen stellten: welchen Charakter, welchen Wert haben die geographischen Studien und Arbeiten Kant's? Ihre Beantwortung wird uns auch den Uebergang zu Kant's anthropologischen Studien bilden.

Die erdwissenschaftlichen Arbeiten des grossen Philosophen zerfallen, ihrer äusseren Form nach, in zwei grosse Abteilungen, in seine Vorlesungen, die spätestens 1757, wahrscheinlich aber 1756 begannen,[2]) wohin wir auch die von Rink besorgte Herausgabe derselben, die physische Erdkunde, zu rechnen haben; und in die von Kant selbst veröffentlichten Abhandlungen. Hier fällt gleich eins auf: einen wirklich wissenschaftlichen Erfolg haben sie

---

[1]) Wogegen die ebendaselbst erwähnte versteinerte Melone vom Berg Libanon, die mit ihren Eiern versteinerten Vogelnester sprechen.

[2]) K. Fischer 1, 64. Vgl. Hart. 2, S. 4.

bei den Zeitgenossen nicht gehabt, in den organischen Entwickelungsgang der Wissenschaft haben sie keine Stellung, sie haben nirgends grundlegend gewirkt, sie sind erst durch die philosophische Grösse ihres Verfassers berühmt geworden, erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts künstlich in die Geschichte der Wissenschaft eingeschoben, während sie in Wahrheit nur zur Geschichte Kant's gehören. Auch seine Vorlesungen, welche ja in erster Linie Weltkenntnis, Interesse an den Erscheinungen der Welt erregen wollten und bei den oft zahlreichen Schülern gewiss auch erregten, haben nirgends selbständige wissenschaftliche Forschungen veranlasst.

Aber das wollte Kant auch nicht. Er sagt ja selbst in der „Ankündigung", die physische Geographie[1]) betrachte die Naturbeschaffenheit der Erdkugel, Wasser, Land und Luft, Mensch und Tier, Pflanze und Stein nicht mit der Vollständigkeit und Genauheit der Physik und Naturgeschichte, „sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt. Seinen Plan — jedenfalls den Plan, die Anordnung des Merkwürdigen, Sonderbaren und Schönen. Physik und Naturgeschichte, deren Wesen Kant (in der Vorrede bei Rink) so klar erkannte, deren Fehlen er betonte, werden hier abgewiesen: nur der Plan des auf der Erde vorhandenen soll überdacht werden.

Durch diese Worte sind Kant's Studien auf dem erdwissenschaftlichen Gebiet charakterisiert. Er hat keinen der von ihm im Anfang seiner Laufbahn behandelten Gegenstände dieses Gebiets in selbständiger Denk- und Studienarbeit weiter geführt, keinen als Selbstziel in physikalischer, mathematischer oder naturwissenschaftlicher Methode durch fortgehende Behandlung abgeschlossen.

Und — was die Hauptsache ist — sie waren ihm auch nicht Selbstziel, oder gar wissenschaftlicher Lebenszweck; er betrieb diese Studien, um ganz andere Ziele zu erreichen. In der Naturgeschichte des Himmels waren ihm die Milchstrassensysteme, die Saturnringe nur Nebensachen: die Hauptsache war ihm der wissenschaftliche Nachweis der Mechanik des Weltalls und auch dieser sollte ihn zu einem philosophischen höchsten Ziel bringen, zu der Rich-

[1]) Hart. 2, 3.

tigstellung des Gottesbegriffs, die selbst ein Newton verfehlt hatte. Ganz ähnlich in seinen Erdbebenstudien: auch hier wird der Mechanismus der tellurischen Ereignisse nachgewiesen, die falschen physiko-theologischen Anschauungen abgewiesen. Und wir wissen ja aus seiner Vorrede bei Rink, wie er die physische Geographie und nicht anders die Anthropologie, die er ja gerade deshalb als pragmatische Anthropologie bezeichnet, nur als Mittel der Weltkenntniss ansah, als Erwerbung der Erfahrung, durch welche die reine Vernunft instruiert wird, als Propädeutik der Erkenntnis der Welt. Die Erkenntnis bestand nicht aus Erkenntnissen, auf welche sie sich zwar gründen muss; sie besteht in der richtigen Darlegung der Auffassung durch die reine Vernunft.

So kann es uns nicht wundern, dass Kant's geographische Studien durch äussere Umstände veranlasst werden, entweder durch solche, welche die betreffenden Gedankenkreise, die in Kant schon vorbereitet waren, auslösten, wie die Auszüge aus Wright in den Hamburger freien Urteilen oder die Entdeckung eines Mondvulkans oder die unerhörte Erscheinung des Erdbebens zu Lissabon — oder, um vom Grossen auf Kleineres zu kommen, die Ankündigungen seiner Collegien.

Von hier aus erklärt sich auch der gesammtwissenschaftliche Standpunkt, den Kant auf geographischem Gebiet und in seinen litterarischen Quellen zeigt. Er machte es besonders unmöglich, dass Kant grosse Erfolge hatte. Sein Standpunkt ist für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ein veralteter, und über die Benutzung reichhaltiger, aber zufälliger Lesefrüchte, die er keineswegs mit der nötigen Kritik und Methode benutzt, kommt er nicht hinaus. Eine Erscheinung ist hierbei merkwürdig, die Kant namentlich mit den älteren geographischen Schriftstellern, mit denen des 17. Jahrhunderts, über deren Niveau er sich nur in ganz vereinzelte Punkte erhebt, aber auch mit seinen Zeitgenossen teilt. Das ist die grosse Abhängigkeit der geographischen Darstellung von den gleichzeitigen Karten. Hierauf beruht die Hervorhebung und für das betreffende Werk oft völlig unnötige genaue Beschreibung des Meeres, seiner Buchten, Engen u. s. w., die ausführliche Behandlung der Flüsse, welche ja auf dem vorcassinischen Gelände allein genauer gezeichnet waren, im Gegensatz gegen die sehr oberflächliche und ungenaue Behandlung der Gebirge. So ist bei Kant die auffallende Idee und Schilderung

der durch „atmosphärische“ Luft- und Wasserebullitionen gebildeten, den Mondkratern ähnlichen grossen Erdbecken, den „Sammlungsbecken der Gewässer für Ströme“ für die er als Beispiel Böhmen und Mähren anführt,[1]) die auf der Erdfläche durchgängig anzutreffen sind, wie denn jederzeit die Linie der Wasserscheide „einen Kreis als Bassin des Stromes einschliessen wird“[2]) — diese Idee ist ohne Zweifel von den damaligen Kartenbildern ausgegangen; ebenso die genau zu den landläufigen Karten stimmende Darstellung der Gebirge Spaniens[3]) der Alpen u. s. w. Auch die Ansicht, dass „der Lauf der Ströme“ „der eigentliche Schlüssel der Erdtheorie“[4]) sei, hat die gleiche Quelle.

Dazu kommt nun, dass der Styl der geographischen Arbeiten Kant's ein auffallend schlechter, oft geradezu verworrener und schwer verständlicher ist. Freilich sind ja diese Arbeiten aus seiner ersten Zeit; aber die gleichzeitigen philosophischen Arbeiten sind viel klarer, sicherer geschrieben. Man vergleiche die Klarheit der Gedanken und Worte in dem „Beweisgrund“ mit der Naturgeschichte des Himmels oder den Erdbebenarbeiten. Hier zeigt sich überall der Anfänger, dort auch schon in frühesten Arbeiten der werdende Meister. Freilich zeigen die geographischen Werke manche geniale Ideen, die ja besonders berühmt sind. So die Nebularhypothese, so die Theorie der Winde; aber wie wenig gut beide durchgeführt sind, sahen wir schon — es sind richtige aber doch nie ganz selbständige Conceptionen, deren Genialität durch das Ungenügende der Aus- und Durchführung sehr an Bedeutung verliert, sich versteckt in vielfach unbedeutendes ja falsches Beiwerk. Von wirklich Bedeutendem ist noch manches hervorzuheben, die Umdrehung der Erde und ihre Verlangsamung durch die Gezeiten, die Naturgeschichte des Mondes, die Entwickelung der Flussbetten und ihrer Gestaltung, die Methodik in der Betrachtung der Erdbeben, die Besprechung der Seebeben, der Passatwinde, und so manches andere. Aber die Bedeutung der geographischen Arbeiten nimmt mit Kant's Aelterwerden immer mehr ab; der Philosoph Kant steht in dieser Beziehung im umgekehrten Verhältnis zum

[1]) Hart. 4, 197.
[2]) Eb. 198.
[3]) Hart. 8, 242 f.
[4]) Hart. 4, 200.

Geographen Kant. Während der geographische Forscher auf Varen mit Freude zurückgehen konnte, ja musste, um zu lernen, die Objekte sowohl, wie die Methode der Forschung — bei Kant stellt sich im Ganzen das Gegenteil heraus. Und so blieb er als Geograph unbeachtet.

Ich weiss, dass ich in dieser Schätzung des Geographen Kant sehr von anderen Kantforschern und Kantkennern mich unterscheide, von K. Fischer, Arnoldt, Zöllner, Helmholtz, Schöne, Rahts u. a. Um mein Urteil zu begründen, musste ich die Darlegungen Kant's in der Ausführlichkeit wortgetreu wiedergeben, wie ich es gethan habe, im Ganzen, nicht in einzeln herausgegriffenen Worten; ich glaube, durch Kant's eigene Worte den Beweis für meine Behauptungen erbracht zu haben.

Aber wir sahen ja auch, Kant's geographische Werke wollten keine fachmännisch-wissenschaftliche sein; er selbst wies ja Mathematik und Physik und Naturbeschreibung zurück — er wollte anderes, er erstrebte die Erfahrung, welche die reine Vernunft instruiert und die hat er — für sich wenigstens — gefunden. Hier liegt die hohe Bedeutung auch seiner geographischen Arbeiten für ihn und gewiss auch für Andere, für seine Zuhörer; ihm bedeuten sie die Propädeutik zur Erkenntnis der Welt. Und so blieb er ihnen treu anhänglich sein Leben hindurch: das beweist die schöne Vorrede zu Rink's Ausgabe der physischen Erdkunde, das beweisen fast noch mehr die geographischen Citate, die er gerade in seinem Hauptwerk der Erkenntnis der Welt, in der Kritik der reinen Vernunft zur Erhärtung und Verdeutlichung seiner Behauptungen vorbringt. Eine Stelle ist für uns besonders merkwürdig: sie sei hier als ein einzelner Beleg für das eben Gesagte hervorgehoben. „Wenn ich mir," sagt Kant,[1]) „die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäss) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit er sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: dass, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich die Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung." Kenne ich die Erde als Kugel, so kann ich aus einem kleinen Teil ihrer Oberfläche dieselbe bestimmt „und nach Principien a priori erkennen"; und ob ich die Gegenstände auf dieser Fläche nicht

[1]) Kr. d. r. Vern. 1781 758 f. 1787, 787 f.

kenne, so kenne ich doch die Grösse und Schranken des Flächenumfanges. „Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empirisch denselben zu erreichen ist unmöglich und nach einem gewissen Princip ihn a priori zu bestimmen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen gehen doch alle Fragen unserer reinen Vernunft auf das, was ausserhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge. Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, dass er sie ausserhalb den Horizonts derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte.“ K. Fischer sagt im Anschluss an diese Stelle:[1]) die Begrenztheit des menschlichen Horizontes lässt sich empirisch oder geographisch begründen, also aus der Erfahrung, dass unsere Gesichtsgrenze nicht die Erdgrenze ist oder in Folge der Kugelgestalt der Erde. Wie Empiriker und Geograph zur Erklärung des menschlichen Horizonts, verhält sich der skeptische und kritische Philosoph zur Erklärung der menschlichen Erkenntnis, „der kritische Philosoph ist der Vernunftgeograph, er kennt den Durchmesser der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der skeptische nur auf ihre äusseren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfassung so wenig Einsicht hat, wie jener Empiriker, der die Grenzen des Horizontes bloss aus der sinnlichen Erfahrung zu erklären weiss, ohne Erkenntnis der wahren Gestalt der Erde. Dass unser Horizont in allen Fällen begrenzt ist, darin stimmen die empirische Wahrnehmung und die geographische Wissenschaft überein, aber ihre Erklärungsgründe sind verschieden“.

Diese Worte Kant's und Fischer's sind auch für den Geographen ebenso bedeutungsvoll, wie für den Philosophen.

---

[1]) K. Fischer, Kant. Jub.-Ausg. 1, 572 f.

Zwölfte Vorlesung.
Kant als Anthropolog.

Kant schliesst die Vorrede zu seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ mit den Worten:[1]) „in meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreissig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniss abzweckende Vorlesungen, nämlich (im Winter) Anthropologie und (im Sommerhalbjahre) physische Geographie gehalten; welchen als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden; von deren ersterer dies das gegenwärtige Handbuch ist“; u. s. w. So schrieb Kant 1798; genaueste Mitteilungen auch über diese (vierstündigen) Vorlesungen verdanken wir E. Arnoldt.[2]) Sie begannen im Winter 1772/73; zuletzt las sie Kant im Winter 1795/96. Aus den geographischen Vorlesungen haben sie, wie Arnoldt in der 2. unten genannten Abhandlung gegen B. Erdmann nachgewiesen hat, sich nicht entwickelt, was für uns, wie wir gleich sehen werden, sehr wichtig ist. Begannen sie doch auch 16 Jahre später, als jene. Allerdings heisst es in der ersten Ankündigung der physischen Geographie (1757), dass im Tierreich „auch der Mensch nach dem Unterschiede seiner natürlichen Bildung und Farbe in verschiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird;[3]) und in der Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbenjahre 1765/66 sagt Kant,[4]) dass er die physische Geographie über noch gemeinnützigere (als die bloss physischen) Merkwürdigkeiten der Erde ausbreiten, und sie dadurch in eine physisch-moralisch- und politische Geeographie umwandeln werde, in welcher Disciplin zuerst die Merkwürdigkeiten der drei Naturreiche, namentlich nach ihrem Einfluss durch Handel und Gewerbe auf die Staaten betrachtet werden sollen. „Die zweite Abteilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich

---

[1]) Hart. 7, 434.

[2]) Kant's Vorlesungen über Anthropologie. Altpreuss. Monatsschr. 27 (1890) 91—119; Kant's Vorles. über phys. Geogr. u. ihr Verhältnis zu seinen anthrop. Vorlesungen, ebend. 228—314, Vgl. K Fischer 1, 67.

[3]) Hart. 2, 8.

[4]) Hart. 2, 320 f.

allgemeine Urtheile vom Menschen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine grosse Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen", nicht nach den „zufälligen Ursachen" wie „Regierungsfolgen, Eroberungen, Staatsränke", sondern nach dem Beständigeren, den entfernten Grund von jenen Enthaltenden, nach Produkten, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung". Also auch hier soll der Mensch nur als Naturgegenstand, nur kosmologisch-pragmatisch (nach den schon erwähnten späteren Ausdrücken Kant's) betrachtet werden, nur als Gegenstand des äusseren Sinnes, als Erfahrungsgegenstand; dass die verschiedenen geographischen Disziplinen, die Kant in § 5 der Einleitung bei Rink aufstellt, nicht anders aufzufassen sind, geht aus den kurzen Schilderungen hervor, welche den Schluss des 2. Bandes der physischen Erdkunde bei Rink bilden. Aber das war nicht die einzige Art, wie Kant den Menschen betrachtete. Er hatte ihn ja auch als Subjekt des inneren Sinns kennen gelernt; und diese Auffassung, welche für die Gedanken, die ihn erfüllten, von unabweisbarer, von grundlegender Bedeutung waren, konnte er nicht auf geographischem Gebiet, konnte er nur auf seinem philosophischen Arbeitsfeld gewinnen. Sehr zu beachten ist der Umstand, welchen K. Fischer mit vollem Recht besonders hervorhebt,[1]) dass die anthropologischen Abhandlungen Kant's in die „kritische Periode (1770—1781) fallen, die mit der Inaugural-Dissertation beginnt". Zuerst seien die Werke genannt, die wir jetzt betrachten müssen, mit etwas ausführlicheren Angaben.

1. Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen im Sommerhalbjahr 1775. Hartenstein Band 2, Vorrede X, S. 433—51. Später in Engel's Philosoph für die Welt 1777, Bd. II, 125—64, etwas verändert, am Schluss erweitert.

2. Aelter als der Druck jener Ankündigung, gewiss aber nicht älter als ihr Inhalt, ist die Rezension der Schrift von Dr. Pietro Moscati von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede der Struktur der Thiere und Menschen, übersetzt von Beckmann,

[1]) K. Fischer 2, 223 f.

Königsberger gelehrte und politische Zeitungen 1771. Hart. 2, IX und 429 - 31.

3. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berliner Monatsschrift 1784, Bd. IV, 385—410. Hart. 4, V, 143—57.

4. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Berliner Monatsschrift 1785, Bd. VI, 390—417. Hart. 4, V f., 217—31.

5. Rezensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil 1 und 2. Allgemeine Litteraturzeitung 1785, Band I, 17—21 f. und IV, 153—6. Hart. 4, V, 171—91.

6. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. Berliner Monatsschrift 1786, Bd. VII, 1—27. Hart. 4, VI, 315—29.

7. Ueber den Gebrauch der teleologischen Principien in der Philosophie. Wieland's deutscher Merkur 1788, 36—52; 107—136; gegen Georg Forster. Hart. 4, VIII, 469—96.

8. Zu Sömmering über das Organ der Seele, von Sömmering als Anhang zu seiner Schrift über das Organ der Seele veröffentlicht. 1796. Hart. 6, VII, 455—61.

9. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg 1798. 2. Ausgabe (mit sachlich unwesentlichen Veränderungen) eb. 1800. Hart. 7, XIII, 429—658.

Ueber letzteres Werk, das letzte, welches Kant selbst herausgab, können wir kurz hingehen. Es ist die mit Lust und Liebe von Kant selbst, der sich ja in späteren Lebensjahren von der Geographie mehr zur Anthropologie hinwandte, ausgeführte Bearbeitung seiner Vorlesungen über Anthropologie und ganz im pragmatisch-kosmologischen Sinn geschrieben. In der Vorrede wird eine theoretische Psychologie gegen Cartesius schroff abgewiesen. Der erste Teil, die „anthropologische Didaktik. Von der Art, das Innere sowohl als das Äussere des Menschen zu erkennen", ist eine populäre Zusammenstellung von Mitteilungen über psychische Zustände auf dem Gebiet des Erkenntnisvermögens, des Gefühls (der Lust und Unlust) und des Begehrungsvermögens. Der zweite Teil, „die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen" handelt zunächst vom Charakter der Person, von Naturell und Temperament, gibt dann physiognomische Regeln (nach Lavater) und bespricht schliesslich den Charakter des Geschlechts, des Volks und der Race. Dies kleine Letzlingswerk Kant's ist

ein geistreiches, hübsch und amüsant geschriebenes Buch; es zeigt, was Kant in seinen Vorlesungen leistete, wie er die Zuhörer, die im Winter 1790/91 70 betrugen, anzuregen und zu fesseln vermochte und steht so in einem lehrreichen Gegensatz gegen die nicht von Kant selbst zur Herausgabe bearbeitete physische Geographie. Daher fehlt es der Anthropologie auch nicht an einzelnen tieferen Bemerkungen. Grösseren Anspruch kann das Werk nicht machen; doch ist es auch heute noch eine anregende, interessante Lektüre.

Aber diese „pragmatische Menschenkenntnis", „welche auf das geht, was Er" (der Mensch, nicht die Natur) „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll"[1] — dies „soll" ist wohl zu beachten; in der Einleitung zur physischen Geographie heisst es:[2] „wovon der Verstand sagt, dass es geschehen soll" — diese pragmatische Menschenkenntnis ist ja nicht die einzige Art der Menschenkenntnis Kant's: „wir kennen ausser ihr schon die physiologische, die auf die Quellen der Phänomene des menschlichen Wesens,[3] oder, wie es in der Vorrede zur Anthropologie heisst,[4] „auf die Erforschung dessen geht, was die Natur aus dem Menschen macht." Dazu kommt aber noch eine dritte, die theoretische Weltkenntnis: „Daher wird selbst die Kenntnis der Menschenracen" lesen wir in der Vorrede zur Anthropologie, „als zum Spiel der Natur gehörender Produkte, noch nicht zur pragmatischen, sondern nur zur theoretischen Weltkenntnis gezählt." Die (nicht von Kant) gesperrten Worte sind wichtig: sie bedeuten, dass wir es hier mit unfreiwilligen, noch nicht, wie die pragmatischen, vom Verstand geleiteten und daher tiefer stehenden Erscheinungen im Menschenleben zu tun haben, die wir nicht aus der direkten Erkenntnis ihrer Ursachen, die wir also nur theoretisch, aus Schlüssen, als möglich oder wahrscheinlich erkennen. Auch noch andere Auffassungen von Wesen und Tätigkeit des Menschen, die wir in ihrer Wichtigkeit erkennen werden, finden wir in den geographisch-anthropologischen Werken Kant's: es ist von Interesse, sie zusammen zu stellen.

---

[1] Vorrede zur Anthrop. Hart. 7, 431.
[2] § 2. Hart. 8, 153.
[3] Hart. 8, 152.
[4] Hart. 7. 431.

I. Auffassungen durch den äusseren Sinn gegeben.

Umfang der Auffassung		Mensch ist	Merkmal der Auffassung	Inhalt der Auffassung	Die Auffassung ist
Individuell	1	Subjekt,	durch eigenen Verstand tätig:	Äuss. Stell. in der Welt,	kosmologisch-pagmatisch.[1])
	2	Objekt,	abhängig von der Natur:	körperliche Bildung,	physiologisch-phänomenal.[2])
Sozial	3	Objekt,	abhängig von der Natur:	Rassen etc.	theoretisch (teleologisch).[1])
	4	Objekt,	abhängig von der Geselligkeit:	Staat etc.	historisch, soziologisch.

II. Auffassungen mittels des inneren Sinnes.

Umfang der Auffassung	Geist der Menschheit ist	Merkmal der Auffassung	Inhalt der Auffassung	Die Auffassung ist
Generell 5 (Aufhebung d. Individualität durch Gleichheit der Individuen).	Subjekt und Objekt,	Menschheit in der Erscheinungsform des inneren Anschauens ihrer selbst:[3])	Raum, Zeit etc.	Auffassung der kritischen Vernunft.

Die zweite der oben erwähnten Auffassungen, die physiologisch-phänomenale, hat Kant nur einmal behandelt, im Anschluss an Pietro Moscati. Derselbe hatte nachgewiesen, „dass der aufrechte Gang des Menschen gezwungen und widernatürlich sei; dass ihm . . . Ungemächlichkeiten und Krankheiten daraus entspringen“; dass er „in seinem Inwendigen nicht anders gebauet“ sei, „als alle Tiere, die auf vier Füssen stehen“;[4]) dass er also ursprünglich vierfüssig gewesen sei. Der Schluss der Rezension lautet:[5]) „So paradox auch dieser Satz unseres italienischen

[1]) Bezeichnung von Kant.
[2]) Bezeichnung nach Kant.
[3]) Kr. der reinen Vernunft. 1. Aufl., S. 33. 2. Aufl., S. 49.
[4]) Hart. 2, 429.
[5]) Ebend. 430 f. Sperrungen im Original.

Doktors scheinen mag, so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen und philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewissheit. Man siehet daraus, die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, dass der Mensch, als ein Thier, für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemässesten ist, die vierfüssige; dass in ihm aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt ist, und vermittelst deren er für beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die zweifüssige, annimmt, aber auch mit Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muss, die ihm daraus entspringen, dass er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."

Diese kleine Rezension, welche auch K. Fischer besonders hervorhebt,[1]) hat für uns mehrfache Bedeutung: erstlich ihres bei Kant einzig dastehenden physiologischen Inhalts wegen, zweitens weil sie durch den Ausdruck „für die Gesellschaft bestimmt ist", übergreift auf die vierte der aufgezählten Auffassungen des Menschen; endlich und hauptsächlich aber, weil sie zum ersten Male auf die Geschichte der Organismen, auf die Entwickelungsgeschichte des Menschen eingeht. Und zwar 1771, im Beginn der kritischen Periode. Bisher haben wir Kant nur beschäftigt gesehen mit der Geschichte des Unbelebten, mit der Naturgeschichte des Himmels und in seinem Colleg über physische Geographie von 1756 an mit der Geschichte[2]) des festen Landes und der Inseln, der Quellen, Brunnen, Flüsse, Bäche, des Luftkreises, der Winde, der Erdveränderungen; der Mensch sollte damals nur nach dem Unterschied seiner natürlichen Bildung vergleichend betrachtet, die „merkwürdigsten Tiere" freilich nach der „Geschichte ihrer Natur erwogen werden", allein nach Kant's Klagen, die wir schon öfters hörten, dass eine solche Geschichte nicht existiere und nach dem 2. Teil der physischen Erdkunde, wie ihn Rink veröffentlicht hat, geschah es nicht. Es erhellt aber hieraus, wie Kant stets die Geschichte, das heisst denn doch, das Werden der natürlichen Dinge und Verhältnisse, mit denen er sich beschäftigte, kennen zu lernen bestrebt war. Denn aus der Geschichte ergibt

[1]) Bd. 2, 253 f.
[2]) Hart. 2, 5 f.

sich das für jeglichen Forscher und besonders für den Philosophen so wichtige *διότι* noch am ehesten.

So ist ihr Kant namentlich auf anthropologischem Gebiet, gerade während seiner vernunftkritischen Studien, treu geblieben und seine erste Abhandlung über die Racen der Menschen beginnt:[1] „im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen ist nichts Anderes, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend ist. Daher muss die Büffon'sche Regel: dass Thiere, die mit einander fruchtbare Junge erzeugen . . . zu einer und derselben physischen Gattung gehören, eigentlich als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterschiede von allen Schulgattungen derselben angesehen werden. Die Schuleintheilung geht auf Klassen, welche nach Aehnlichkeiten, die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung eintheilt. Jene verschafft ein Schulsystem für das Gedächtnis, diese ein Natursystem für den Verstand; die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite aber, sie unter Gesetze zu bringen." Und der Schluss der Abhandlung, der — was von Bedeutung ist — erst der Bearbeitung von 1777 angefügt wurde, lautet:[2] „die Naturbeschreibung (Zustand der Natur in der jetzigen Zeit) ist lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muss, so sehr man auch, und zwar mit Recht, der Frechheit der Meinungen Feind ist, eine Geschichte der Natur wagen, welche eine abgesonderte Wissenschaft ist, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könnte."

Die Frechheit der Meinungen? erinnert dies Wort nicht an die Verteidigung gegen eine unheilige Weltweisheit und Gotteslängnung, die Kant 22 Jahre zuvor der Naturgeschichte des Himmels vorausschickte, um die wissenschaftliche Forschung in ihr Recht zu setzen? Empfangen wir nicht auch hier den Eindruck,

---

[1] Nach einer kurzen Bemerkung über die Leichtigkeit und Nützlichkeit der Vorlesung, wohl einer Captatio benevolentiae, welche 1777 wegblieb. Hart. 2, 435. Sperrungen des Originals.

[2] Hart. 2, 451.

als ob Kant etwas ganz Neues einführen, eine wichtige, aber bedenkliche Ansicht aussprechen wolle?

Das Neue und Grosse, was er aussprach, war die Anwendung des Begriffs der Geschichte auf die Natur, auf die lebende Natur, denn diese ist gemeint, einschliesslich der Menschheit; hieraus folgte der Begriff der zusammenhängenden Entwickelung der Organismen, einschliesslich der Menschheit; hieraus ergab sich vor allem der für Kant äusserst wichtige Begriff der Einheit des Menschengeschlechts, denn nach der Büffon'schen Regel „gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig miteinander fruchtbare Kinder zeugen.“ [1]) Dass diese Ansichten namentlich auf theologischem und auf praktischem Gebiet mächtigen Anstoss erregen mussten (von dem wissenschaftlichen Umsturz früherer Meinungen zu schweigen), liegt auf der Hand. Hiergegen verteidigte sich Kant, und gewiss hatte auch diese Seite für ihn Bedeutung, aber sie stand ihm nicht in erster Linie. K. Fischer[2]) betont nur die moralische, freiheitsgeschichtliche, sowie die sehr folgenreiche naturrechtliche und praktische Bedeutung der Frage. Für Kant aber lag die eigentliche Bedeutung der Frage auf erkenntnistheoretischem Gebiet. Denn gerade hier, und gerade für den Kant jener Jahre, war sie grundlegend. Wollte man, sagt er 1785,[3]) „lieber verschiedene erste Menschenstämme mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen, so würde . . . dadurch der Philosophie wenig gerathen sein, die alsdann zu verschiedenen Geschöpfen ihre Zuflucht nehmen müsste und selbst dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüsst.“ Einheitlich menschliche Denk- und Erkenntnisgesetze gibt es nur, wenn die Menschheit eine Einheit ist. Ist sie das nicht, so müssten sich die Erkenntnisgesetze sehr compliciert gestalten, einheitlich nur für jede Art oder Stufe der Entwickelung. Die Erkenntnis der Einheit des Menschengeschlechts bildete also für Kant das δός μοι ποῦ στῶ. Von hier aus begreift sich die Wichtigkeit der Sache für ihn, die ihn der Frage nachgehen, sie in selbständiger Veröffentlichung entscheiden liess, während er an der Kritik der Vernunft arbeitete. Aber gerade deshalb: die Menschheit ist eine Einheit; folglich konnte eine

---

[1]) Hart. 2, 435.

[2]) Bd. 2, S. 225.

[3]) Hart. 4, 228, Bestimmung des Begriffes einer Menschenrace.

Kritik der reinen Vernunft geschrieben werden; musste sie geschrieben werden.

Kant fand den Nachweis der Einheit des Menschengeschlechts bei Büffon gegeben, allerdings an einer Stelle, wo man ihn nicht sucht, in der Naturgeschichte des Esels.[1]) Da heisst es S. 386: l'espèce n'étant donc autre chose qu'une succession constante d'individus semblables et qui se produisent. Und später S. 388 f.: il n'y a dans l'homme qu'une seule et même espèce et quoique cette espèce soit peutêtre la plus nombreuse, . . . et en même temps la plus inconséquente et la plus irrégulière des toutes ces actions, on ne voit pas que cette prodigieuse diversité de mouvement, de nourriture de climat etc. . . . ait produit des êtres assez différens des autres pour faire de nouvelles souches . . . et puisque tous les hommes peuvent communiquer et produire ensemble, tous les hommes viennent de la même souche et sont de la même famille. Auch Kant stellt sie zu einer Familie.

Kant stellt vier Rassen auf, Weisse, Neger (in Afrika, Neuguinea und Nachbarinseln), die hunnische (mongolische oder kalmückische) und die hindostanische Rasse. Letztere mit den alten Scythen (in und um Tibet) vermischt, erzeugten die Tonkinesen und Chinesen als Mischrasse; „die Amerikaner scheinen eine noch nicht völlig eingeartete hunnische Rasse zu sein". — „Die in der Natur eines organischen Körpers . . . liegende Gründe einer bestimmten Auswickelung heissen, wenn die Auswickelung besondere Theile betrifft, Keime; betrifft sie aber nur die Grösse oder das Verhältnis der Theile untereinander, so nenne ich sie natürliche Anlagen."[2]) Die Rassen entstehen durch die verschiedene Entwickelung der Keime und Anlagen auf verschiedenen Boden; denn „der Mensch war für alle Klimata" und Bodenarten „bestimmt".[3]) Luft und Sonne bringen die dauerhafte Entwickelung der Keime hervor und bewirken die Gründung neuer Rassen durch Abartung; in der Rasse herrscht Nachartung, in der halbschlächtigen Zeugung Anartung. Dauernde Abartung der einen Stammgattung, deren Ursitz wohl zwischen dem 31. und 52° der alten Welt lag (wo die glücklichste Mischung der Einflüsse heisser und kalter Gegenden, auch der grösste Reichtum an Erdgeschöpfen war), er-

[1]) Buffon ocuvres (4°) 1749—86. Hist. natur. générale et particulière. Bd. 4, S. 378 f., 386 f., 389.

[2]) Hart. 2, 440.

[3]) Ebend. 442.

gab folgende Verhältnisse: die Stammgattung bestand aus Weissen mit brünetter Farbe.

Erste Rasse: Hochblonde (Nördliches Europa) von feuchter Kälte.

Zweite Rasse: Kupferrote (Amerika) von trockener Kälte.

Dritte Kasse: Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.

Vierte Rasse: Olivengelbe (Indianer) von trockener Hitze.[1])

Sonne und Luft (Wärme und Feuchtigkeit) zeigen sieh hier in ihren Einflüssen.[2])

Diese Sätze werden von Kant in der zweiten Abhandlung „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace" 1785 weiter, eingehender begründet. Die neuen Kenntnisse über die Mannigfaltigkeit in der Menschengattung, so beginnt dieselbe,[3]) haben mehr den Verstand gereizt, als ihn befriedigt, weil der Begriff, den man aufklären will, nicht klar genug bestimmt ist. Manche Forscher fassen den Begriff der Menschenracen wohl gar als Arten der Menschheit; wieder andere zu oberflächlich und nebensächlich. Kant's Absicht ist, „diesen Begriff einer Race, wenn es deren in der Menschengattung gibt, genau zu bestimmen"; die Erklärung ihres Ursprungs ist dabei nur von nebensächlichem Wert. Kant gibt sodann sechs grundlegende Sätze, mit Erläuterungen:

1. Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klassen-Unterschiede in derselben berechtigen.

2. Man kann in Ansehung der Hautfarbe vier Klassenunterschiede der Menschen annehmen.

3. In der Klasse der Weissen ist ausser dem, was zur Menschengattung überhaupt gehört, keine andere charakteristische Eigenschaft nothwendig erblich; und so auch in den übrigen.

4. In der Vermischung jener genannten vier Klassen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

5. Betrachtung über das Gesetz der nothwendig halbschlächtigen Zeugung.

6. Nur das, was in dem Klassenunterschiede der Menschengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer besonderen Menschenrasse berechtigen.

„Der Begriff einer Race ist also: der Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich an-

[1]) Ebend. 449—50.

[2]) K, Fischer 2, 230.

[3]) Ebend. 4, 217.

erbt."[1]) — Unter 2. wird zunächst die Farbe als Einleitungsgrund wegen der räumlichen Isolation der verschiedenfarbigen Stämme und wegen ihres Einflusses auf die so wichtige „Absonderung durch Ausdünstung" gerechtfertigt. In 5. wird in engem Anschluss hieran betont, dass die Urmenschheit ein einziger Stamm, nicht aber die Rassen das ursprüngliche waren; denn sonst wäre „die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich".[2])

Die Art, wie Kant die verschiedenen Farben und Bildungen chemisch-physiologisch erklärt,[3]) hatte schon damals keinen streng wissenschaftlichen Wert und kann hier übergangen werden. Auch seine Rasseneinteilung und besonders ihre Begründung ist wertlos (namentlich die vierte, die olivengelbe Rasse, die Indianer d. h. Indier, Hindostaner). So hat Kant auch auf anthropologisch-ethnologischem Gebiet einen bleibenden Einfluss nicht gehabt; dazu fehlte ihm die Detailgelehrsamkeit und eine auf ihr beruhende streng sachlich-wissenschaftliche Methode. Blumenbach, der ihn übrigens in seinen Collegien über die Naturgeschichte des Menschen mit Anerkennung erwähnte, überstrahlte fachmännisch ihn weit. Aber die Einzelnheiten, die Spezialgelehrsamkeit war ihm auch hier Nebensache. Die Hauptgesichtspunkte, von denen er ausging, und die in den Grundzügen auch heute noch angenommen sind, oder wieder angenommen sind, waren die Einheit des Menschengeschlechts, seine Ur-abartung in Rassen, die Persistenz der Rassen. Diese lagen für ihn in der Absicht der Natur, wie er öfters ausspricht:[4]) „Die Vorsorge der Natur, ihr Geschöpf durch versteckt innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umstände auszurüsten, damit es sich erhalte und der Verschiedenheit des Klima oder des Bodens angemessen sei, ist bewundernswürdig und bringt bei der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächse, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts Anderes, als Abartungen und Racen von derselben Gattung sind, deren Keime und natürliche Anlagen sich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verschiedene Weise entwickelt haben." Bedenklich ist der Anfang des vielfach sehr beachtenswerten Satzes, sowie ferner der Begriff der ursprünglichen Keime und Anlagen, auf welche Kant, wohl im Anschluss an Büffon,

[1]) Hart. 4, 226.
[2]) Ebend. 4, 225.
[3]) 1775: Hart. 2, 440 f. 1785: 4, 229.
[4]) Hart. 2, 440—41.

alle Entwickelung zurückführt. „Denn[1]) äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet . . .; sie werden nie etwas zur Zeugungskraft hinzusetzen, d. i. etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt.“ Und so spricht es Kant offen aus: „der Zufall oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen. Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet ansehen“. Und noch schärfer: „der Mensch[2]) war für alle Klimate und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mussten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinen Platz in der Welt angemessen würde“.

Diese Ansicht hielt Kant fest, wie alle seine in heisser Denkarbeit gewonnenen Auffassungen, und so sagt er auch 1785 (Bestimmung der Begründung einer Menschenrace unter 5.):[3]) „nur alsdann, wenn man annimmt, dass in den Keimen eines einzigen ersten Stammes oder eines einzigen ersten Paares[4]) die Anlagen zu aller dieser klassischen Verschiedenheit nothwendig habe liegen müssen, damit er zu allmählicher Bevölkerung der verschiedenen Weltstriche tauglich sei, lässt sich verstehen, warum, wenn diese Anlagen sich gelegentlich und diesem gemäss auch verschiedentlich auswickelten, verschiedene Klassen von Menschen entstehen, die auch ihren bestimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder anderen Klasse bringen mussten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte und von der nothwendigen ersten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war“. Und so lesen wir daselbst in der Schluss-Anmerkung:[5]) „Gegenwärtige Theorie, welche gewisse ursprüngliche, in dem ersten und gemeinschaftlichen Menschenstamm auf die jetzt vorhandenen Racenunterschiede ganz eigentlich angelegte Keime annimmt, beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit ihrer Anartung,

---

[1]) Hart. 2, 441 (1775).
[2]) Ebend. 442.
[3]) Ebend. 4, 224. Sperrung im Original.
[4]) Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte 1786. Hart. 4, 316.
[5]) Hart. 4, 227.

die bei den vier genannten Racen durch alle Erfahrung bestätigt wird."

Kant hatte in der Naturgeschichte des Himmels, in der Kosmogonie im „Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes es für unmöglich erklärt, zu zeigen, wie eine Raupe oder das verächtlichste Kraut erzeugt werde, wegen der Unbekanntheit der inneren Beschaffenheit des Objekts, wegen der Verwickelung seiner inneren Mannigfaltigkeit, wegen der nicht völligen Begreiflichkeit der mechanischen Gesetze seiner Bildung. Damals suchte er nur nach den mechanischen Gründen der Bildung; er führte sie nicht auf die direkte Schöpfung Gottes oder auf eine unbestimmte Naturkraft zurück. Hier führt er einen neuen Begriff ein in die Entwickelungsgeschichte der Organismen, den der Keime, der Anlagen, der Vorherbestimmung; er geht hier völlig über zur Teleologie. Aber nicht auf übernatürliche Anordnung, nicht auf „den Finger Gottes" führt er diese Anlagen zurück: die Kraft der „Natur" ist es, von der sie ausgehen, von der das Schicksal der Menschheit, der Rassen vorher angelegt, bestimmt wird. Ohne das, sagte er in jener Schlussanmerkung,[1]) würde der Philosophie wenig gerathen sein, die alsdann zu verschiedenen Geschöpfen ihre Zuflucht nehmen müsste und selbst dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüsst", Auf diese Einheit der Gattung kam es ihm an; um sie zu begreifen, festzuhalten, legte er seinen im übrigen auch hier ganz mechanischen Auffassungen jene unbestimmten teleologischen Anfänge unter. So wichtig war ihm der Einheitsbegriff, musste er ihm, dem Philosophen der Welterkenntnis, sein — wir sahen, weshalb.

Und an diesen teleologischen Auffassungen hielt er fest, als dieselben von einem der bedeutendsten anthropologischen Forscher der damaligen Zeit, von Georg Forster, angegriffen wurden. Die Ausstellungen Forster's erschienen in einem Brief an Biester, einen der Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift, in Wieland's deutschem Merkur,[2]) der soeben den ersten der Reinholdischen Briefe über Kant's Philosophie gebracht hatte. Sie sind gut geschrieben, in voller Anerkennung der Verdienste Kant's. Nach einigen Bedenken gegen den Satz, mit welchem Kant seine „Bestimmung des Begriffs der Menschenracen" beginnt:[3]) „es liegt gar viel

[1]) Hart. 4, 228.

[2]) Okt. 1786, 57—86; Nov. 150—166.

[3]) Hart. 4, 217.

daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiss, wonach man suchen soll"; nach einiger sehr berechtigten Ausstellungen an Kant's Angaben über die Südseevölker bespricht Forster zweifelnd der Farbe als Einteilungsgrund der Rassen, als welchen sie Kant ja hinstellt, erklärt er, im Anschluss an Sömmering's Darlegungen, die Entscheidung, ob Neger und Weisse als Gattungen oder als Varietäten von einander verschieden sind, für eine vielleicht unlösliche Aufgabe; macht er Einwendungen gegen den Büffon'schen Beweis der Arteinheit aus der Fruchtbarkeit der Mischungen und nach einigen — nicht stichhaltigen — Einwendungen gegen Kant's (und Büffon's) Theorie der Keime und Anlagen spricht er sich dahin aus, dass er keineswegs die Frage, ob es mehrere ursprüngliche Menschenstämme gebe, entscheidend bejahen wolle, dass ihm allerdings die Voraussetzung mehrerer ursprünglicher Menschenstämme, nicht mehr Schwierigkeiten bereite, als die Abstammung von einem Paare; er nennt — beispielsweise — drei solcher hypothetischer Urstämme, die Neger in Afrika, die Weissen am Kaukasus, die Skythen und Inder am Emaus.[1])

Auf diese Bedenken — diesen Ton überschreitet Forster nirgends — antwortet Kant 1788 in der Abhandlung „über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie" nicht ohne Empfindlichkeit, ja Schärfe, wie sie Forster nicht verdiente, und die durch das hohe Lob der Reinhold'schen Briefe, welches Kant anfügt, um so eindringlicher wird. So ist der am Schluss geradezu höhnische Satz, den Kant aus einigen Stellen der Forster'schen Artikel (deren Seiten die beigefügten Zahlen angeben) zusammenstellt, völlig ungerecht:[2]) „die kreisende Erde (S. 80), welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresschlamm befruchteten Mutterschoosse entspringen liess, die darauf gegründeten Lokalzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die seinigen (alle übrigen) (S. 158) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft aller in einer unmerklichen Abstufung vom

[1]) Deutscher Merkur Nov. 1786, S. 162. Forster anerkennt keineswegs bloss 2 Stämme (Neger und alle übrigen Menschen) wie K. Fischer 2, 232, wohl nach Kant, Hart. 4, 491, behauptet.

[2]) Hart. 4, 491—2.

Menschen zum Wallfische (S. 77) und so weiter hinab (vermutlich bis zu Moosen und Flechten, nicht bloss im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehende Naturkette organischer Wesen — diese würden zwar nicht machen, dass der Naturforscher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75), zurückbebte (denn es ist ein Spiel, womit sich wohl mancher einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgescheucht werden, dass er sich hierdurch unvermerkt . . . in die Wüste der Metaphysik verirre". Um die Wichtigkeit der Hautfarbe als Einteilungsgrund zu beweisen, führt Kant die Zigeuner an, deren indische Hautfarbe (bei indischer Sprache) beständig blieb;[1]) als „eine wichtige Bestätigung . . . der unausbleiblich erblichen Verschiedenheiten" betont er, dass die „Racen nicht sporadisch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, sondern cykladisch in vereinigten Haufen, innerhalb der Grenzlinie eines Landes, wo jede derselben sich hat bilden können, vertheilt angetroffen werden".[2]) Sachlich, wissenschaftlich hat alles dies wenig Bedeutung, wie es ja auch auf die Zeitgenossen und die Entwickelung der Anthropologie wenig gewirkt hat. Aber wichtig ist es, dass Kant an seinen teleologischen Ansichten fest hielt, ja immer mehr in ihnen befestigt wurde. Hier liegt die Bedeutung dieses Streites — der viel wichtiger ist, als die Controverse mit Herder,[3]) gegen dessen unmethodischen Unzulänglichkeiten Kant überall Recht hat — hier liegt die zweite grosse wissenschaftliche Bedeutung der anthropologischen Studien Kant's. Die erste war die Anerkennung, der Beweis der Einheit des Menschengeschlechts; die zweite ist der Begriff der Teleologie, wie er sich Kant aus seinen anthropologischen Studien ergab.

Kant hatte in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, in der Anmerkung zum 3. Lehrsatz des dritten Hauptstücks[4]) den Hylozoismus als „den Tod aller Naturphilosophie" abgewiesen. Was ist aber eine spontane Urzeugung aus weichem, vom Meer befruchteten Urschlamm, welche Forster

---

[1]) Hart. 4, 484.
[2]) Ebend. 488.
[3]) K. Fischer 2, 250 - 6.
[4]) Hart. 4, 440 f.

— allerdings nur ganz problematisch — erwähnte,[1]) anders als „hypermetaphysischer" Hylozoismus? Es war selbstverständlich, dass Kant eine solche Annahme ablehnte. Er sagt:[2]) „wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: dass sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf . . . sondern nichts weiter thun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt . . . auf die kleinstmöglichste Zahl zurückzuführen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls ausser der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir sie nicht anders, als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen anderen Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt . . . Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muss also als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden". „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken". Durch die Erfahrung an uns geleitet „müssen wir entweder alle Bestimmung der Ursache organisierter Wesen entsagen, oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken".

Von diesen Gedanken aus, die Kant auch schon 1775 aus seinen anthropologischen Studien allmählich entwickelt hatte, die aber auch genau zu der Naturgeschichte des Himmel, zum Beweisgrund u. s. w. stimmen, die er nachweislich durch die Untersuchung der Rassenfrage in dieser Klarheit und Festigkeit gewonnen hatte, ist er nun zu hohen Resultatrn auch für den „inneren Sinn" gekommen. Den Gottesbegriff verbannt er auch hier ebenso streng wie bei seinen mechanischen Untersuchungen. „Was beweiset, fragt er, nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? beweiset sie etwa, dass ein solches verständiges Wesen da sey? Nein; nicht weiter als dass wir nach

[1]) Deutscher Merkur Okt. 1786, S. 80. Hart. 4, 492.

[2]) Hart. 4, 492—4.

der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, also in der Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begrif von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken."[1]) „Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen."[2]) „Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft."[3]) „Die teleologische Beurtheilung wird, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumassen, sie darnach zu erklären."[4]) „. . . der Begrif von Verbindungen und Formen der Natur ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanism derselben nicht zulangen." „Der Begrif einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein criterisches Princip für die reflektierende Urteilskraft."[5]) „Dinge, als Naturzwecke, sind organisierte Wesen."[6]) Wir haben also für „den inneren Sinn" eine neue Kraft, eine neue Erkenntnis gewonnen, die wir gewiss zur „Erkenntnis der Welt" hinzuzurechnen haben. Diese neue Erkenntnis, die Grundlage der Urteilskraft und also auch der Kritik der Urteilskraft, hat Kant gewonnen und entwickelt namentlich an seinen anthropologischen Studien, von den Versuchen, die Organismen und namentlich den höchst stehenden derselben zu erklären. Er hatte wohl Recht, die Anthropologie neben der Geographie als das andere Mittel der Welterkenntnis anzuerkennen.

Kant nannte diese dritte der oben (S. 518) erwähnten Auffassungen des Menschen, der Menschheit „eine" oder „die theore-

[1]) Kritik d. Urteilskraft, 1. Aufl., 1790, S. 331.
[2]) Ebend. S. 302.
[3]) Ebend. Einleitung V, S. XXVII.
[4]) Ebend. S 265.
[5]) Ebend. S. 329.
[6]) Ebend. S. 285 f. 291.

tische Auffassung"; wir sahen aus dem Vorigen, wie richtig diese Bezeichnung ist.

Bei dieser Auffassung tritt aber noch ein anderer Gesichtspunkt ein, der von Wichtigkeit ist. Während wir bisher das menschliche Individuum in seiner Welt- und Naturstellung betrachtet haben, wobei allerdings auch die Summe der Individuen zur Sprache kam, immer aber als Pluralität verschiedenartig entwickelter Einzelheiten, haben wir bei der theoretischen Auffassung die Menschheit als ganzes betrachtet. Auch hier besteht sie natürlich aus einer Summe von Einzelnheiten: während aber in der Pluralität der ersten Auffassung die individuelle Selbständigkeit eine Hauptsache war, fällt diese bei unserer jetzigen Betrachtung ganz weg: die Summe ist hier die Hauptsache, das Individuum hat ihr gegenüber gar keine Bedeutung, da die Einwirkung gleichmässig auf die Summe ohne irgend welchen Gegeneinfluss des Individuums geschieht. Diese Summe, die Menschheit, sahen wir abhängig von der Natur, in dem dargelegten teleologischen Sinn. Durch diesen Einfluss entstanden, bei Ausbreitung der Menschheit über die Erde, die verschiedenen Rassen. Allein nicht bloss von der Natur ist die Menschheit abhängig, sie ist es auch, bei ihrer Grösse, von sich selber, und zwar sowohl die Individuen, deren persönliche Verschiedenheit verschwindend ist gegen die Summation des Gleichartigen im Menschen, wie es die menschliche Gesellschaft zeigt, als auch ihre einzelne Teilglieder, Völker, Stände u. s. w., die ebenfalls gegen das Ganze nicht in Betracht kommen. So wird die Menschheit in ihren Teilen ihr eigenes Objekt, sie wird abhängig von der Geselligkeit. Auch diese vierte Auffassung, diese soziologische Abhängigkeit der Menschheit von sich selber, auf welcher der Gang der Weltgeschichte beruht, hat Kant wenigstens berührt: er hat sie klar aufgefasst, wenn auch nur kurz besprochen. Dies that er in einem kleinen Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", welcher 1784 im Novemberheft der Berliner Monatsschrift erschien.[1]) Es ist von Interesse, dass er einen zufälligen Anlass hatte, über welchen Kant selbst Bericht gab.[2]) „Eine Stelle," sagt er, „unter den kurzen Anzeigen des zwölften

[1]) Hart. 4, S. V.

[1]) Hart. 4, 142. Vgl. K. Fischer 2, 239; die Notiz der Goth. Gel. Z. erschien am 11. Februar 1784.

Stücks der Gothaischen Gel. Zeitung d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde." Die Stelle der Goth. Zeitung lautete: „eine Lieblingsidee des H. Prof. Kant ist, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei, und er wünscht, dass ein philosophischer Schriftsteller es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur Erreichung desselben noch zu thun sei." Kant beginnt mit dem Satz,[1]) dass die Erscheinungen des freien Willens, „die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Gesetzen bestimmt sind". Nun[2]) findet der Philosoph „bei Menschen und ihrem Spiel im Grossen gar keine vernünftige eigene Absicht"; er versuche" also, „ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gang menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei". Kant will versuchen, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; er will es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der, ein Kepler oder Newton in seinem Fache, sie schreiben könne. Also auch hier handelt es sich um eine teleologische Frage, um eine Naturabsicht, welche der unvernünftigen Menschheit nach natürlichem Plane, d. h. also aus ihrer eigenen Natur heraus eine Geschichte ermögliche. Es handelt sich „um die Menschen und ihr Spiel im Grossen", d. h. also um eine historische Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Kants „Leitfaden" besteht nun aus neun Sätzen mit ihren Erläuterungen. Die Sätze lauten:

1.[3]) Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln.

Erläuterung: bei allen Thieren bestätigt dieses die äussere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck

[1]) Hart. 4, 143.

[2]) Ebend. 144.

[3]) Die Sätze sind im Original gesperrt, die Erläuterungen nicht. Die im Folgenden gesperrten Worte scheinen mir besonders beachtenswert.

nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmässige, sondern eine zwecklos spielende Natur, und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

2. Am Menschen sollten . . . sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.

3. Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich hervorbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat.

4. Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird.

5. Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflössung die Natur ihn (sic) zwingt, ist die Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.

6. Dies Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattng am spätesten aufgelöst wird.

7. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.

8. Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.

9. Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach dem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.

Auch der „mutmassliche Anfang der Menschengeschichte“ [1]) gehört hierher; Kant zeigt die geschichtliche Entwickelung der Menschheit von ihren Anfängen, indem er Genesis Cap. 2—6 als Allegorie zu Grunde legt: Naturzustand, erster Willensakt, Entstehung des Bösen, dadurch des Antagonismus, Entwickelung des Lebens durch letzteren zu höheren Zielen als die Rousseau'sche Unschuld. Hirtenleben, dann Ackerbau, durch ihn Cultur, Anfang der Kunst, der Geselligkeit, der bürgerlichen Sicherheit und der so fördersamen Ungleichheit der Menschen: das sind die Etappen, durch die wir Kant auf dieser „blosen Lustreise“ begleiten; doch führte sie zu weiten, hohen Zielen, wie die Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht beweisen, ebenso auch die warme Teilnahme Kant's an der französischen Revolution.

Und so gehören auch jene neun Sätze völlig auf die Stufe der grossen kritischen Werke Kant's, denn sie gehören trotz ihrer Kürze, trotz ihrer nur gelegentlichen Entstehung zum wertvollsten, was Kant uns an Gedankenschätzen hinterlassen hat. Sie nach ihrer ganzen Bedeutung zu behandeln, ist auf dem hier eingeschlagenen Wege unmöglich; nur auf einen Punkt sei hingewiesen, der für Kant's anthropologische Studien, für das Verständnis Kant's selbst und andererseits auch für die moderne Forschung von grosser Wichtigkeit ist. Kant spricht hier von der Gattung Mensch, von der Menschheit und von der mit ihr gegebenen Geselligkeit. Die Arbeit ist also eine soziologische. Soziologisch sind jene neun Sätze, nicht weil sie sich auf die Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft beziehen, sondern weil sie zeigen, dass und inwiefern die Entwickelung der Gesellschaft eine Funktion der Gattung und nur möglich durch und in der Gesellschaft ist. Kant bringt diese wichtigen Ideen gleichsam beiläufig, zufällig vor: sie waren ihm aber wichtig genug und haben ihn oft und eingehend beschäftigt: das beweisen seine Abhandlungen über die Rassen und deren Entwickelung, das beweist an manchen Stellen auch die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“; das beweisen seine kritischen Werke, die insgesammt generelle Darlegungen enthalten, Darlegungen, welche sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Genus Mensch beziehen. Doch nur in jenen neun Sätzen lehrt und beweist er die Einwirkungen

[1]) 1786. Hart. 4, 315. Berl. Monatsschr. 1786, 1—28.

der Gesellschaft als wirklich gesetzmässig zu begreifende Erscheinungen, als Funktionen der Gesellschaft und so führt er uns in seinen anthropologischen Arbeiten, „der anderen Art der Erkenntnis der Welt", zu einem neuen, grossen, fruchtbaren Problem hin.

Wie steht es nun mit der fünften der oben (S. 518) genannten Auffassungen, der generellen, wo die „Menschheit in der Erscheinungsform des inneren Anschauens ihrer selbst" Subjekt und Objekt zugleich ist? Den Übergang zu dieser wichtigsten aller aufgezählten Auffassungen mag eine kleine Schrift aus dem Jahre 1796 bilden. „Der Stolz unseres Zeitalters, Kant, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorstehender Abhandlung herrscht, nicht nur seinen Beifall zu schenken, sondern sogar noch zu erweitern, und zu verfeinern, und so zu vervollkommnen", mit diesen Worten[1]) schloss Sömmering sein Werk über das Organ der Seele, welches er Kant zur Beurteilung vorgelegt hatte; die kleine Schrift,[2]) welche Kant als Antwort abfasste, bildet den Anhang zu Sömmerings Abhandlung. Kant spricht zunächst, als physiologische Vermutung, die Idee aus, dass das Wasser in der Gehirnhöle durch unmerkliche chemische Beimischungen vielleicht den physiologischen Zusammenhang der in ihm endenden Nervenfasern bewirken könne. Die Frage aber nach dem Organ, dem Sitz der Seele, weist Kant ab, als „unauflöslich und an sich widersprechend", weil die Seele sich nie empirisch, durch die äusseren Sinne, wahrnehmen, sich nie zum Gegenstand ihrer eignen äusseren Anschauung machen kann; sie müsste sich sonst aus sich selbst versetzen. Den Körper nimmt sie wahr durch äussere Sinne; sich selbst kann sie nur durch „den inneren Sinn" wahrnehmen.[3]) Man könnte versucht sein, diese Arbeit Kant's zu der zweiten Auffassung, der physiologischen zu rechnen. Allein physiologisch-phänomenal ist sie gewiss nicht; und da ihr Hauptsatz der ist, dass die Seele sich nur durch den inneren Sinn wahrnehmen kann: so stellen wir sie wohl am besten hierher.

Damit sind wir zum letzten Höhepunkt des Weges gekommen, den wir eingeschlagen haben nur den Gedanken Kant's folgend, ohne eigene Willkühr; den wir einschlagen mussten, wenn wir

---

[1]) Hart. 6, 456.
[2]) Oben S. 182, 8.
[3]) Hart. 6. 461.

wirklich Kant folgen wollten. Die erreichte Höhe bietet weite Aussicht, zunächst auf unseren Weg selbst, dann aber in andere ungeahnte Fernen.

Der physischen Erd- und Himmelskunde, dem „ersten Teil der Weltkenntnis“ (oben S. 500 f.), der Erfahrungswissenschaft des äusseren Sinnes, verdanken wir ausser der reichen Fülle der Erscheinungen die Erkenntnis des Zusammenhangs der Erscheinungen, des Weltganzen, der Einheit in der Vielheit. In der Entwickelung der Materie sahen wir strenge Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit bei völliger Selbständigkeit der Materie; wir lernten den Weltmechanismus in seiner Alleinherrschaft durch die Unendlichkeit des Weltalls kennen; aus den Weltmechanismus in seiner Unendlichkeit, Gesetzmässigkeit und Selbständigkeit trat uns der Gottesbegriff, aus der Möglichkeit der Welt „die Notwendigkeit Gottes“ hervor (oben S. 477 f.). Aber Gott ist nicht die Welt, nicht in der Welt; die Welt ruht in ihm, er steht unerkennbar hinter der Welt, die sich nach ihren eigenen von Gott gegebenen Gesetzen in Freiheit entwickelt.

Nun war die Erdbeschreibung ja nur ein Teil der Weltkenntnis, der Propädeutik für die Erkenntnis der Welt. Der andere Teil war ja die Kenntnis des Menschen, die Anthropologie, wir können allgemeiner sagen, die Kenntnis des organischen Lebens. Und hier, in diesem zweiten Teil der Propädeutik für die Erkenntnis der Welt, kommt Kant zu ganz analogen Resultaten, wie in jenem ersten. Dort war es der Mechanismus mit seiner gesetzmässigen Freiheit, die auf Gott als Urgrund hinwies: hier haben wir den Begriff der Teleologie als Grundkraft anzunehmen, zu der wir uns eine absichtlich-wirkende Ursache, ein intelligentes Wesen hinzudenken müssen. Aber ebensowenig, wie wir aus dem Mechanismus der Welt die Existenz, das Wesen Gottes beweisen können, ebensowenig können wir das aus der teleologischen Beurteilung der Welt. Die zweckentsprechende Entwickelung ist eben der Mechanismus der organischen Welt.

Auch hier also fühlte sich Kant, wie bei der Erklärung von Raum und Zeit, zum Kriticismus gedrängt: Der Begriff einer objektiven Zweckmässigkeit der Natur gilt ihm als „criterisches Princip“ der reflektierenden Urteilskraft, der reinen Vernunft. Aber zum Kritizismus selber kam er nicht durch seine geographischen oder anthropologischen Studien. Diese Richtung lag tiefer in ihm: Er wollte die Welt begreifen; so musste er Welt und Menschheit er-

kennen. Die Läuterung des herrschenden Gottesbegriffs ist wohl die erste Stufe seines kritischen Vorgehens. Allerdings war ja der anthropomorphische Gottesbegriff gerade in der Geographie und Kosmologie vorherrschend, aber Kant's Weg ist der umgekehrte. Nicht von seinen kosmologischen Studien kam er zu jenen höheren Auffassungen; sondern weil er diese schon in sich trug, hauptsächlich wohl noch als sollicitatio, beschäftigte er sich zunächst mit jenen Wissensgebieten, wo er die falschen Auffassungen am deutlichsten vorfand. Seine neuen Gedanken aber haben die breite Basis der gesammten geschichtlichen und philosophischen Entwickelung der Menschheit. So konnte er von dem nisus, der sollicatio des Neuen, die er in sich fühlte, wohl sagen: „hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“ Das ist der Sinn der berühmten Worte, die er zur Wahrheit gemacht hat. Zu seinen Ideen braucht er Welt und Menschheit.

Anfangs stellte er beide in engsten Zusammenhang; in der Naturgeschichte des Himmels nahm er die Organismen als direkt entstanden aus der Materie, führte er die höhere Entwickelung des geistigen Wesens auf die feinere Bildung der planetarischen Materien zurück. Diesen „Jünglingsgedanken“ hat er nicht weiter geführt; er hat überhaupt die geographisch-kosmologischen Betrachtungen später nicht mehr weiter geführt. Das war auch nicht mehr nötig: denn durch die kritische Lehre von den Auffassungsformen des inneren Sinns, vom Ding an sich, war die Welt der Erscheinungen, der Auffassungen des äusseren Sinns in ihrer Möglichkeit für uns erklärt. Es blieb nur noch die Darlegung der Fülle der Erscheinungen, des Zusammenhangs, der Geschichte derselben im Sinne der Weltfreude, des Begreifens, des Erschliessens, der Nutzung der Welt. Dagegen hat ihn die Anthropologie auch späterhin mehr beschäftigt, was keiner Begründung bedarf.

Wenn wir nun die schon in unserer ersten Vorlesung gestellte Frage wiederholen: was war für Kant die Geographie und die Anthropologie? so können wir sie jetzt abschliessend beantworten. Sie waren ihm unentbehrlich als Material der Erkenntnis der Welt; und ferner als Probiersteine für seine neuen Ideen. Was er zu sagen hatte, war nur dann von wirklichem, allgemeinem, menschlich-generellem Wert, wenn die Welt, die Menschheit eine

Einheit war; beides musste, konnte er nachweisen, wenn sich die grossen Probleme, welche sie boten, durch seine Darlegungen begrifflich bewältigen, ordnen liessen; wenn er zugleich nachweisen konnte, dass jede andere Art des Verständnisses unmöglich sei. Von hier aus ist es auch klar, warum er die grossen Gesammtheiten vorwiegend betrachtet; warum er die Einzelnheiten nicht eingehender behandelt, ja sie liegen lässt oder in einmal angenommener Denkbewältigung bleibend festhält. An ihnen lag ihm nichts; sie bezeichnen nur seinen Weg und seine Weltfreude.

Was aber war Kant für die Geographie und für die Anthropologie? Sachlich für beide nicht sehr viel; auch für sie liegt seine Bedeutung auf kritischem Gebiet und gerade durch seinen Kritizismus hat er für beide Wissensgebiete sehr viel geleistet. Zunächst durch die klare, reine Fassung des Gottesbegriffs, wodurch allein eine wissenschaftliche Weltbetrachtung und Weltauffassung möglich war; und ferner durch die Reinigung, man kann wohl sagen durch die Neubildung des wissenschaftlichen Bewusstseins. Auch die Freude an Welt und Menschheit, an der Fülle des Lebens, wie sie seinen Vorlesungen zu Grunde lag, muss anerkannt werden.

Durch alles dies nimmt Kant eine ganz eigenartige Stellung ein nicht nur in der Wissenschaft, sondern in der ganzen Weltauffassung der Menschheit; eine Stellung, die, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu verstehen, uns wieder in die frühesten Zeiten der Menschheit zurückführt und den ganzen Gang ihrer Entwickelung von ihrer ersten Entstehung bis jetzt zu betrachten zwingt.

Die Entwickelung der Menschheit, der Weltkultur, wie sie bis jetzt in den europäischen Völkern gipfelt, zeigt drei grosse Phasen, die sich in sehr langen Zeiträumen auseinander gebildet haben, die aber noch alle drei neben- und ineinander weiterleben, auch stets neben- und ineinander weiter bestehen werden; denn sie haben alle drei der Menschheit für alle Zeiten, für ihre ganze Existenz grundlegendes und unentbehrlichstes geschaffen und jeder wirkliche Gewinn der Entwickelung bleibt der Menschheit — in Folge soziologischer Gesetze — unzerstörbar erhalten. Wir stehen im Anfang der dritten dieser Entwickelungsphasen. Nur die erste der selben umfasst, bis jetzt fortdauernd, die gesamte Menschheit gleichmässig: die zweite und namentlich die dritte, die ja eben erst beginnt — solche Gesamtphasen bedürfen lange Zeiträume — zeigen viel engere

Ausdehnung; ihre Verbreitung von ihrem Entstehungspunkt aus folgt den jedesmaligen historischen Verhältnissen der Menschheit. Neben ihnen haben sich aus der ersten Phase verschiedene Weiterbildungen entwickelt, die manches Analogon zu jenen Hauptphasen zeigen, ohne ihre Höhe, ihren generellen Entwickelungs- und Zukunftswert zu besitzen. Die grosse Kulturentwickelung der Welt beruht auf diesen drei Phasen, soweit wir sehen können, denen jeder Ausblick in irgend fernere Zukunft versagt ist; der Kulturbesitz der Menschheit wurde und wird durch alle und in allen drei Entwickelungsphasen gewonnen. Denn jede von ihnen bedeutet die psychische Bewältigung aller tellurisch gegebenen Sinneswahrnehmungen durch die jedesmalige Menschheit nach der Aufnahmefähigkeit dieser jedesmaligen Menschheit — d. h. die jedesmalige dieser Aufnahmefähigkeit entsprechende Umsetzung des durch die äusseren Sinne Gegebenen in Folge unbewusster psychophysischer Reaktion in generelles Denkeigentum, in generelle psychische Kraft für die Menschheit. Diese Phasen mussten lang sein, denn sie werden erst durch die jedesmalig höhere weitergeführt da und dann, wo und wann die Menschheit durch den früheren psychischen Erwerb höhere generelle Kraft gewonnen hat. Daher ist die Unregelmässigkeit der Niveauflächen dieser Phasen, ihr Auf- und Absteigen, ihr längeres oder kürzeres Andauern da und dort wohl begreiflich.

Die erste dieser Phasen, die wir in der zweiten Vorlesung (S. 15) schon kurz betrachten mussten bei den Anfängen der Geschichte der Erdkunde, geht zurück in anfanglose Zeiten. Sie ist bezeichnet durch die völlige Alleinherrschaft der äusseren Sinne; sie ist die Zeit der sinnlichen Urwahrnemung der Menschheit, ihres tellurischen Einlebens, ihres Besitznehmens der Erde. Auf alle tellurischen Einwirkungen reagiert der psychophysische Apparat des wenig entwickelten Individuums, reagiert die Summe dieser sehr gleichmässig entwickelten Individuen, die menschliche Gesellschaft, die Menschheit, ganz gleichmässig durch Umwandlung der Wahrnehmungen in festen Besitz von Vorstellungen, Vorstellungsverknüpfungen, Urteilen, Begriffen und, veranlasst durch diese, von Tätigkeiten; die Vorstellungen und ihre Verknüpfungen sind durchaus anthropomorphistisch; alle Sinneswahrnehmungen werden mit menschlichen Empfindungen nach unbewusster Notwendigkeit verknüpft und ebenso unbewusst-notwendig nach Aussen projiciert. Dadurch wird die ganze Welt umgewandelt in ein

System menschlicher Wesen, die auf menschliche Weise gegen den Menschen reagieren. Denn in dieser Zeit der absoluten Sinnlichkeit, der völligen Abhängigkeit des Menschen, der Menschheit von den Sinneseindrücken, muss letztere der Mensch, um sie zu begreifen, in menschlich-psychische Vorstellungen umsetzen; der Anthropomorphismus, kann man sagen, ist für diese Stufe der „innere Sinn"; er hat sich als solcher bei den Naturvölkern, aber auch bei den Kulturvölkern in zahlreichen Abstufungen und in einer Schaar von Relikten erhalten, welche auch unser ganzes Leben noch durchsetzen.

Es ist erstaunlich, wie dies ganze Leben von seinem „inneren Sinn" beherrscht war. Die anthropomorphistische Gesamtauffassung der Welt ist der Gottesbegriff; die anthropomorphistische Auffassung der Einzeldinge ergiebt den Fetischismus, den Animismus. Die ganze Welt ist dem Menschen entgegengesetzt, feindlich, selbständig, aber menschlich, d. h. anthropomorphisch belebt, wie der Himmel, mit dem sie unmittelbar zusammenhängt; unabhängig, in vieler Beziehung stärker als der Mensch, daher von fremder göttlicher Kraft durchdrungen, die man je nach der Stufe, d. h. der räumlichen und der intensiven Macht des Eindrucks, für mehr oder weniger übermächtig, also heilig halten muss, deren Heiligkeit je nach ihrer Macht milde gestimmt, verehrt werden muss. Daher entwickelt sich ein System von Heiligkeiten, vom Himmel an durch Welt und Menschheit, das Tabusystem, welches die sämtlichen Vorstellungen gefangen nahm und auf denen am meisten lastete, welche an dieser Heiligkeit am wenigsten Anteil hatten, also auf den wenigst starken Menschen, auf Frauen, Kindern, besiegten Feinden, besitz- und einflusslosen Individuen.

Diese Vorstellungen beherrschten die ganze Welt gleichmässig; die Religion, das Recht, das gesellige Leben, den Stamm (oder Staat), die Familien hingen von ihnen ab. Trotzdem sind die Individuen fast noch gleichwertig; jedes fertige Individuum steht dem anderen gleichgültig gegenüber; nur durch die Fremdartigkeit und Feindseligkeit der Natur entwickelt sich ein Geselligkeitsbedürfnis, bei völliger nicht liebloser aber liebeleerer Gleichgültigkeit des Individuums gegen das Individuum, wie sie sich in der Sklaverei zeigt; die völlig naive Sinnlichkeit der eigenen Person dominiert überall, auch in der Aesthetik, der Kunst, die z. T. hoch, in Griechenland und Egypten gerade zu mustergültig entwickelt ist. Ueberhaupt sind die verschiedenen Völker, deren erste Lostrennung

in sehr frühe Anfangszeiten fällt, gerade durch die Entwickelung ihrer Fähigkeit, sinnlich wahr- und aufzunehmen, sehr verschieden.

Ich kann hier nur kurz andeuten, was ich an anderem Ort weiter auszuführen gedenke. Diese völlig sinnliche und völlig naive Stufe hat für die Gesamtmenschheit und ihre Entwickelung grundlegenden Einfluss. Was ihr in der Entwickelungsgeschichte und auch im heutigen Leben der Völker direkt angehört, ihre Leistungen also für die Gesamtmenschheit, mögen sie nützlich oder schädlich sein, besteht in Folgendem: zunächst gehört ihr an die erste Welt- und Himmelskenntnis; der Gottesbegriff, die Ordnung der Welt und des gesamten Lebens von ihm aus, also das gesamte Tabusystem, der gesamte Mythen- und Märchenschatz der Völker; ferner die Grundlagen des Staats- und Familienlebens; die Sklaverei; die Anfänge des Rechtes; die Anfänge der Weltnutzung; eine Reihe sozialer Sitten, wie Beschneidung, Taufe u. s. w. Man sieht, wie viel Bleibendes bis auf unsere Tage sich hier zeigt. Am wichtigsten ist der alles beherrschende Gottesbegriff und sein Tabu, der massenhafte Aberglaube ebendaher, die Weltauffassung nach den natürlichen Sinneswahrnehmungen, um nur das zu erwähnen, was uns für die Betrachtung der Stellung Kant's und seiner Philosophie das Wichtigste ist.

Die zweite Stufe entwickelt sich mit psychologischer Notwendigkeit aus der ersten, sehr allmählich und bei verschiedenen Völkern verschieden, je nach ihrem Charakter. Denn die durch die Sinneswahrnehmungen entstandenen Vorstellungen und Begriffe werden immer zahlreicher und verfallen dadurch einer Vergleichung, sodann einer Wertung nach den Gefühlen,[1]) welche sie hervorrufen, nach den Verhältnissen, in denen sie zu einander treten. So entwickeln sich die zunächst bloss sinnlichen Wahrnehmungen in ästhetische Gefühle; das Bedürfnis nach Geselligkeit in Mitgefühl, in teilnehmende Mitempfindung in Liebe; das Gefühl des Schreckens, der Furcht, der Ohnmacht und Abhängigkeit zu Ehrfurcht, Gehorsam, freiwillige Unterordnung; es entwickelt sich die ganze Reihe der sittlichen Gefühle, zu denen wir auch das Wahrheitsgefühl stellen dürfen.

Diese Entwickelung tritt bei verschiedenen Völkern ein, bei Indern sowohl (Buddhismus) wie bei den Semiten; sie ist nicht

---

[1]) Vergl. Waitz, Lehrbuch der Psychologie 272 f.

mehr naiv, sondern sentimentalisch, indem durch dies Gefühlsleben zugleich ein Ideal, aber ein stets unerreichbares gegeben ist.

Aber indem diese zweite Stufe sich aus der ersten herausentwickelt, bringt sie durch und bei ihrer Entwickelung auch zugleich eine Kritik der früheren Zustände. Natürlich sind es die auf jener ersten Stufe wichtigsten Begriffe, welche kritisch behandelt, d. h. durch die neuen Auffassungen geläutert werden. So zunächst der Gottesbegriff, der ja der alles beherrschende, ja unterjochende Begriff der Stufe der Naturabhängigkeit, der blossen Sinnlichkeit war; mit ihm zugleich die schweren Satzungen der zahllosen, über Alles und überall herrschenden Tabubegriffe und ebenso zugleich das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Der furchtbare allmächtige Gott Himmels und der Erden wurde, ohne von seiner Erhabenheit zu verlieren, zum liebenden Vater des Weltalls, der Menschheit, des Einzelnen; ihm, dem Urbild der himmlischen Reinheit, konnte nur die Reinheit, der Reine gefallen und wie er die Welt liebte und segnete, wie er jedem einzelnen ein liebender Vater war, so konnte auch ihm nur der gefallen, der seinen Nächsten liebte wie sich selbst. Der reinste, vollkommenste Verkündiger dieser neuen Phase ist Christus; er hob die Menschheit auf eine so neue Stufe, dass er wohl für den Sohn Gottes, den er ja als liebenden Vater kennen gelehrt hatte, gelten konnte. Und doch kam er nicht um aufzulösen, sondern um zu vollenden. Was ist es, so müssen wir hier von unserem geschichtlich-wissenschaftlichen Standpunkt fragen, was ist es, was er der Menschheit anknüpfend an jene erste Stufe, brachte? Zuerst also die Läuterung, Verklärung und doch jetzt erst die von rein menschlichen Auffassungen ausgehende Begreiflichkeit des Gottesbegriffs bei aller seiner Vertiefung als Vater im Himmel, als unser Vater im Himmel; sodann der Kampf gegen die zahllosen Tabus, der eine der wichtigsten und unablässigsten Tätigkeiten Christi war; das Betonen der Notwendigkeit menschlicher Reinheit in Folge der Reinheit Gottes — selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. Und ferner die Begründung des Mitgefühls, der Nächstenliebe; die Ausdehnung der Liebe zu dem Nächsten, aber auch dieser Pflicht der Nächstenliebe, auf alle Menschen, auf alle Völker; und dadurch die prinzipielle Aufhebung der Sklaverei; die Erhebung der alten Tabusatzungen der weltlichen Herrschaft in freien von Gott gewollten Gehorsam — gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, ein soziologisch äusserst wichtiger Satz. Und dass es auch diesem

so unendlich tiefem Gemütsleben nicht an ästhetischen Gefühlen fehlte, das bezeugt das Wort von den Lilien auf dem Felde, die schöner sind als alle Pracht Salomos; aber dieses ästhetische Wohlgefallen an der Natur ist vereint mit warmer Liebe und Teilnahme für die Natur: „sehet die Vögel unter dem Himmel!“

So tief wie in Christus hat sich diese zweite Phase der Entwickelung der Menschheit nirgends sonst gezeigt. Analogien und Aehnlichkeiten gibt es wohl auch sonst, die aber unendlich tief unter dieser höchsten Entwickelung zurückblieben. Und so hat sich diese zweite Phase über die ganze Welt hin ausgebreitet, sie ist noch im Ausbreiten begriffen und die Welt verdankt dieser neuen Stufe der Entwickelung, der Stufe des Gemüts, viele der höchsten unvergänglichen Güter. Man kann sagen, ihr „innerer Sinn“ ist die Liebe.

Aber die erste Phase, die der Sinnlichkeit, blieb auch in Geltung, ja sie drängte sich wieder von neuem, als neue Völker herandrängten, auch auf dieser höheren Stufe hervor, dieselbe vielfach trübend, störend. Beide Phasen sind ja unvergänglich, so lange die sinnlichen Wahrnehmungen bleiben, so lange das Gefühlsleben der Menschheit nicht endet.

Aber um nebeneinander zu bestehen, ohne dass das Höhere dem Tieferen erliegt, dazu ist noch eine weitere Entwickelung nötig; eine Entwickelung, welche zu sichten vermag und der Sinnlichkeit und dem Gemüt gleichberechtigt und ordnend gegenübersteht. Es ist dies die dritte Phase des Lebens der Menschheit, in welcher der Intellekt, der Verstand des Menschen zu der Stellung und Wirkung kommt, welche ihm im Leben der Menschheit gebührt — auch nicht eine auflösend-zerstörende, sondern eine vollendende, durch richtige Wertschätzung schützende, ordnende Wirkung.

Was beide Phasen, die wir bisher betrachteten, durch ihre Naturbeschaffenheit besitzen — und besitzen müssen, wenn sie anders wirklich notwendige Entwickelungsformen des menschlichen Geschlechtes darstellen — die menschlich-generelle Bedeutung, so dass sie zum Gattungsbegriff der Menschheit gehören, die Menschheit ohne sie nicht zu denken ist, und die Entwickelung der Summe aller Individuen, der Menschheit ihrer eigensten Natur nach sie durchmachen muss: das zeigt sich auch bei der dritten, der intellektuellen Phase. Die Zeit freilich, die für die grossen Teile der Menschheit zur Durchlaufung dieser Stufen gebraucht wird,

ist verschieden. Viele Völker sind bis jetzt auf der ersten Stufe geblieben; die zweite ist bei vielen nur mangelhaft erreicht, die dritte nur bei den höchstentwickelten Kulturvölkern. Auch der Entwickelungsgang ist verschieden. Zu der höchsten Stufe sind nur die Völker gelangt, deren psychophysischer Apparat durch die günstigsten tellurischen Einflüsse besonders hoch entwickelt ist, die europäischen Kulturvölker; auch die Phase des Gemüts ist nicht überall in gleicher Reinheit entwickelt und ganz allgemein ist nur die erste Phase, die Phase der Sinnlichkeit. Dies gilt für die Menschheit, die Völker, die Individuen. Aber von den höheren Entwickelungsstufen verbreitet sich das Gewonnene auch über die niedrigen Stufen. Die höchst stehenden Völker haben die Vorteile, die ihnen zu Teil wurden, nicht bloss für sich errungen, von ihnen gehen sie mit Naturnotwendigkeit nach dem Gesetz des Projektionszwanges, durch Lehre und Beispiel auch auf die anderen, zurückgebliebenen Stufen über. Von hier aus fällt auf das Aussterben der Naturvölker ein milderes Licht. Sie können, nach dem grossen, im Wesen der Menschheit liegenden Entwickelungsgang der Menschheit, nicht Naturvölker bleiben. Die zweite Phase, die Gemütsentwickelung, die Betrachtung der Welt nach den Gemütsbedürfnissen, konnte erst eintreten, nachdem die Ueberherrschaft der Sinnlichkeit bewältigt war durch ein ausgedehntes System fester Anschauungen und fertiger Begriffe, welche sich durch die ganze Menschheit entwickelten. Erst diese Anschauungen und Begriffe konnten sich zu bleibenden Gefühlen entwickeln und als solche ihre Wertung empfangen.

Aber der Mensch und ebenso die Menschheit empfindet und fühlt nicht bloss, er denkt, er urteilt auch; jede Wertung enthält ja schon ein Urteil. Das Vermögen der Begriffe, der Urteile ist der Verstand;[1]) und dadurch wird er auch das Vermögen der Regeln, das Vermögen der Gesetze, denn Gesetze sind objektive Regeln; „er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur", „der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur", denn „alle empirische Gesetze sind nur Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, sowie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch

[1]) Krit. d. r. Vernunft, 1781. S 126. Ak. A., Bd. 4.

jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein müssen".[1]) „Kant meint," sagt Windelband[2]) zu diesen Worten, „dass wir von einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis der Natur nur unter der Bedingung sprechen dürfen, wenn das, was wir Natur nennen, nicht eine Welt von Dingen an sich, sondern vielmehr der nach den allgemeinen Gesetzen unseres Geistes gedachte Zusammenhang von Erscheinungen ist." „So schliesst Kant's Naturphilosophie," fährt Windelband an einer späteren Stelle fort,[3]) „mit der Rückkehr zu der phänomenalistischen Grundlage, auf der sie beruht." „Das Weltbild[4]) in unserem Kopfe mit seinem gesamten Inhalt und seinen gesamten Formen ist ein Produkt unserer Organisation, ein Produkt, das aus ihr mit innerer Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit hervorgeht, und von dem daher gar kein Schluss auf eine dieser Organisation etwa gegenüberstehende Welt möglich ist."

So denken wir jetzt alle, und alle werden immer mehr so denken lernen; es ist der Gedankenkreis, das Bewusstsein, zu welchem die Wissenschaft sich auf manchen Stufen emporgearbeitet hat, bis Kant es in voller Klarheit und vollumfassend ausgesprochen, bewiesen, der Wissenschaft, der Kulturmenschheit es als κτῆμα εἰς ἀεὶ gegeben hat. Denn jetzt erst ist der Kreis des Menschlich-Generellen, wie es ebensowohl jedes Individuum, nach seinen individuellen Schranken, in der Auffassung der Aussenwelt, in seinem Gegenübertreten gegen diese Aussenwelt in Anwendung bringt, völlig abgeschlossen. Das blosse Sinnenleben konnte, schon wegen der menschlich-generellen Eigenart, nicht der einzige Grundzug des Lebens bleiben, auch das hinzutretende Gemüt, welches die Sinnlichkeit reinigte und durchgeistigte, erschöpfte noch nicht die menschlich-generelle Geisteskraft; jetzt erst, wo Sinnlichkeit und Gemüt durch den Intellekt die Vernunft durchleuchtet, in ihrem Wesen begriffen und dadurch in ihre richtige Stellung gebracht sind, jetzt erst ist der ganze Kreis des Menschenwesens abgeschlossen, jetzt erst die Möglichkeit gegeben, dass die Menschheit den ganzen Kreis der tellurischen Einwirkungen in psychische Kraft umsetzt, und zwar in voll-menschliche, nicht einseitig auf Sinne, Gemüt oder Verstand

[1]) Eb. S. 128.
[2]) Geschichte der neueren Philosophie 2, S. 71.
[3]) Ebend. S. 87.
[4]) Windelb. ebend.

gerichtete Erkenntnis- und Geisteskraft. Denn alle drei Grundkräfte des Menschenwesens bleiben jetzt im gleichen geistigen Leben vereint, entwickeln sich mit einander, eine harmonisch an der anderen; wahre Harmonie des Geistes, des Lebens der Menschheit kann sich erst jetzt entwickeln — freilich erst in unendlich langer Zeit. Das letzte Ziel kennen wir nicht und keine Phantasie kann aushelfen.

Diese dritte Phase bringt, ebensowenig wie die zweite, der Menschheit sachlich neues; während die zweite Werte gab, die, nicht bloss sinnlich, das ethische Leben der Menschheit begründeten, während sie dadurch besonders beglückend war, gibt die dritte, entsprechend der Reifestufe des erwachsenen Lebens, die menschlich generelle, die für den Menschen also objektive Wahrheit und durch sie die richtige Form und Wertung des Sinnen- und Gemütslebens. Nach ihr strebte Kant; nicht nach einzelnen Wahrheiten, d. h. Erkenntnissen einzelner Dinge, sondern nach der Weltenwahrheit, der generell-menschlichen Wahrheit. Wieder sehen wir hier Kant's Gang klar beleuchtet: Wissen von Erde und Menschheit mussten ihm „propädeutische" Stufen sein. Vor allen Dingen musste der Gottesbegriff von neuem behandelt werden. Ihn hatte die erste Phase geschaffen, die sinnliche Auffassung der Welt; die zweite Phase hatte ihn, entsprechend der unendlichen Geistestiefe ihres Stifters, vertieft, ihn ethisch unendlich geläutert, bis er dann wieder durch spätere Einwirkungen der ersten Stufe getrübt war. Ihm wandte sich daher Kant vor allen Dingen zu, an ihm hat er alles, was der ersten Stufe angehört, vernichtet, die christliche Vertiefung aber beibehalten und wieder hergestellt durch Beseitigung alles nur sinnlichen.

Die beiden ersten Phasen der Welt- und namentlich der Gottesauffassung bedurften eins, um jede auch ihrerseits zu ihrer wahren, reinsten Bedeutung zu gelangen: sie bedurften der Darlegung der Schranken der Menschheit, des menschlichen Erkennens. Kant's Lehre von dem „inneren Sinne", von der intelligibeln Welt, vom Ding an sich hat sie dargelegt und dadurch eine menschlich-allumfassende, eine objektive d. h. generell-menschliche Gesammtauffassung von Welt und Leben ermöglicht. An ihrer Ausbildung werden noch die kommenden Jahrhunderte, die Jahrtausende arbeiten. Es handelt sich um die Erkenntnis von Erde, Welt und Menschheit, von ihrer Wechselwirkung durch Beeinflussung

und Umsetzung dieser Beeinflussung in Erkenntnis und geistige Kraft. So entwickelt sich die Menschheit immer weiter, aber auch Erde und Himmel bleiben nicht unverändert und so ist schon deshalb ein Ende dieser Betrachtungen nicht abzusehen, ihr Fortgang nicht zu ahnen.

Uns aber hat die Betrachtung der geographischen und anthropologischen Studien Kants zu diesen höchsten Höhen menschlicher Forschung geführt; jetzt erst übersehen wir vollständig, welche Bedeutung diese Studien für Kant hatten. Wir sahen, als wir uns das Bild der geschichtlichen Entwickelung der Erdkunde entwarfen, schon deutlich, wenn auch in beschränktem Masse, das Licht jener gesamt-menschlichen Entwickelung durchschimmern. Das beweist die natürlich gegebene und so natürliche Kraft und Bedeutung der Erdwissenschaft, des Einlebens der Menschheit in die Erdnatur, die sie allseitig umgiebt. Diese Uebereinstimmung beweist uns auch, warum Kant einen solchen Wert auf das Studium der Erd- und Menschengeschichte legen musste und gelegt hat. Jetzt aber erkennen wir auch seine Bedeutung für diese Wissenschaften. Gewiss, wir haben unsere Schiffe um die Erde gesandt, wir haben unsere Kabel in die Tiefen gelegt, unsere Fernrohre und Mikroskope zum Weit- und Nahsehen unendlich verbessert und so wissen wir sehr viel mehr von Himmel und Erde, als man zu Ende des 18. Jahrhunderts wusste. Aber wenn wir wissen wollen, was wir wissen, wenn wir unser Wissen ordnen wollen, begreifen wollen, was wir sehen und begreifen: dann können wir dies nur, indem wir auf dem Boden fest stehen, den von geographischen Studien ausgehend ein Mann für alle Zeiten festgelegt hat; und dieser Mann ist Immanuel Kant.

Karl Rosenkranz' Verdienste um die Kant-Forschung.

Dr. Maximilian Runze.

Karl Rosenkranz, geboren den 23. April 1805 zu Magdeburg, gestorben als Professor der Philosophie, auf dem Lehrstuhl Kants, in Königsberg den 14. Juni 1879, hat um die rechte Würdigung Kants wie um die Kant-Forschung erhebliche Verdienste. Dieselben bestehen in der von ihm angeregten und veranstalteten ersten Gesamtausgabe der Kantischen Schriften, in der Anregung, die er zur Setzung eines Kant-Denkmals in Königsberg gab, in mehreren Schriften und Aufsätzen, die der Verbreitung oder der Erläuterung Kants gewidmet sind.

Es war im Jahre 1833, als Rosenkranz, der seit einiger Zeit in Halle als ausserordentlicher Professor der Philosophie wirkte, einen ehrenvollen Ruf als Ordinarius an Herbarts Stelle nach Königsberg erhielt. Rosenkranz hat die Ehre, die ihm hiermit zuteil ward, zeitlebens hoch eingeschätzt. Mit Pietät blickte er zu beiden Geistesgrössen empor. In Betreff Herbarts hat man Rosenkranz' Gesinnung hin und wieder anders beurteilt; indes zeugen zahlreiche Stellen aus seinen Schriften von seiner weitgehenden Anerkennung Herbarts, weswegen er denn auch von anderen Hegelianern mannigfache Vorwürfe zu hören bekam. In seinen anregend geschriebenen Skizzen zu einer Selbstbiographie „Aus einem Tagebuch“ (Brockhaus 1854) schreibt er, dass ihm, seitdem er nach Königsberg gekommen, „beständig zwei Namen in die Ohren klingen: Kant und Herbart, Namen, die meine grösste Verehrung fordern. Nie gehe ich vor Kants Hause in der Prinzessinnenstrasse, nie vor Herbarts Hause in der Königsstrasse vorüber, ohne mir im Innersten zu geloben, so grosser Vorgänger auf dem hiesigen Lehrstuhl nicht ganz unwürdig zu sein. Das Andenken an diese edlen Männer übt auf mich eine pädagogische Kraft aus. Ich fühle, welche Massstäbe die Königsberger an ihnen besitzen,“ — und fährt fort: „Keine andere Universität kann

einen heutigen Philosophen so sehr demütigen, als Königsberg, wo die Wiege und der Sarg desjenigen Philosophen stehen, ohne welchen Fichte und Schelling, Hegel und Herbart nie existiert haben würden."

Rosenkranz fand in Königsberg eine Gesellschaft von Männern, zum Teil noch unmittelbaren Schülern und Freunden Kants, zum Teil von Verehrern desselben, vor, welche Kants Geburtstag festlich zu begehen pflegten. Rosenkranz, der Mitglied geworden, erhielt 1836 den Auftrag, die bei der Feier übliche Rede zu halten. Ihm schien nichts hierzu geeigneter, denn „eine Gesamtausgabe der Kantischen Werke als einen literarischen Geburtstag des Weisen in Anregung zu bringen". Bald darauf veröffentlichte diesen Vortrag Th. Mundt in dem zweiten Band der „Dioskuren". Hierdurch wurde der Buchhändler Leop. Voss in Leipzig angeregt, sich an Rosenkranz zu wenden, um jenen Gedanken zu verwirklichen. Dieser ging darauf ein und forderte seinen Kollegen Fr. W. Schubert, der kurz zuvor in einem andern Kreise über den der Königsberger Bibliothek einverleibten Nachlass Kantischer Schriften geredet hatte, auf, sich mit ihm zur Herausgabe zu verbinden. Beide schlossen dann mit Voss einen Vertrag ab, in Folge dessen sie binnen vier Jahren, 1838—1842, ihre Aufgabe lösten. Dieselbe war nicht leicht. In der Einleitung zum ersten Bande entwickelte Rosenkranz die Grundsätze, die beide für notwendig erachteten und mit Strenge innegehalten haben. Die Anordnung der Schriften ward nach systematischen Grundsätzen getroffen. Von den in dem oben erwähnten Vortrag, der aus den Dioskuren 1839 in Rosenkranz' „Studien" I, Nr. VIII, unter dem Titel „Die Gesamtausgabe der Kantischen Schriften" wieder abgedruckt wurde, ausgesprochenen Programm weicht Rosenkranz nachmals insoweit ab, als er nach reiflicher Erwägung mehrere Vorlesungen Kants aus der Sammlung ausschloss. Er plante nämlich ursprünglich die Anordnung 1. die spekulativen Schriften und zwar a) solche, welche sich auf die Theorie des Erkennens beziehen, als worin die tiefste Eigentümlichkeit des Kantischen Systems wurzele, b) die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Anthropologie, c) die Schriften zur praktischen Philosophie. Der Streit der Fakultäten könne den Übergang zu den vermischten Schriften bilden, die nach demselben Schema zu ordnen seien; zu welchen auch die Schrift über die Naturgeschichte des Himmels zu rechnen sei. Ein Anhang sei vorzusehen für Reliquien von

Briefen Kants. Eine dritte Hauptabteilung würden die Vorlesungen ausmachen, welche merkwürdiger seien, als man im Voraus urteilen möchte. „Nicht nur, dass sie uns von Kants Lehrgeschicklichkeit ein treffliches Bild aufstellen; nicht nur, dass sie eine Menge origineller Wendungen, frisch geprägter Ausdrücke enthalten: sie sind auch dadurch des Andenkens wert, dass sie den Übergang des Jahrhunderts von der Wolfischen Philosophie zur Kantischen an sich selbst darstellen." Doch nahm Rosenkranz in Wirklichkeit nur die von Rink und Jäsche schon edierten Schriften auf. Dagegen wurden ausgeschlossen die von Vollmer veranstaltete ausführliche Darstellung der Vorlesungen über die physische Geographie, die von Pölitz herausgegebenen über die philosophische Religionslehre und über die Metaphysik sowie die von Starke 1831 nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegebene Menschenkunde und philosophische Anthropologie. Rosenkranz begründet die Weglassung derselben. Für die Reihenfolge der Schriften und die Verteilung derselben an die einzelnen zehn Bände gingen die Herausgeber später von dem Gesichtspunkt aus, dass Kant selbst während seines Lebens von abstrakt theoretischen Untersuchungen immer mehr zu praktischen übergegangen ist. Unter Wahrung dieses Grundsatzes liess sich nun sowohl die chronologische wie die systematische Anordnung berücksichtigen. Rosenkranz gab nun auf seinen Teil heraus Bd. I, die kleinen logisch-metaphysischen Schriften umfassend; Bd. II, die Kritik der reinen Vernunft; Bd. III, die Prolegomena und Logik; Bd. IV, Kritik der Urteilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; Bd. VIII, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft; Bd. X, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Fakultäten. Jedem Bande geht eine Vorrede vorauf, in welcher der Herausgeber Rechenschaft ablegt über die Textrevision und die kritisch-historische Forschung über die edierten Schriften. Mit Schubert zusammen gab er Bd. V, „Schriften zur Philosophie der Natur" heraus; das Vorwort ist hier von beiden unterzeichnet. Schubert allein hat die übrigen Bände VI (zur physischen Geographie), VII (zur Anthropologie), IX (Metaphysik der Sitten, Pädagogik) besorgt. Die Herausgeber hielten es für gut, zwei Bände hinzuzufügen, Bd. XI: die Biographie Kants, ein Meisterwerk Schuberts, und Bd. XII: eine Geschichte der Kantischen Philosophie, welche Rosenkranz verfasste. Letzterer pflegte diese

epochemachende Gesamtausgabe in seiner bescheidenen Weise als „unsere Königsberger Ausgabe“ zu bezeichnen. So waren die Kantischen Schriften vor der Zersplitterung, einzelne vielleicht auch vor dem Untergange gerettet, Kant selbst aber den Zeitgenossen erst völlig zugänglich gemacht und ihnen wieder näher gerückt. Mit stolzer Genugtuung konnte Rosenkranz auf die Worte zurückblicken, die er einst geschrieben, als er die erste Anregung zur Kant-Gesamtausgabe gab: „Gott ist nicht blos ein Gott der Schlachten und Friedensschlüsse, der Eroberungen und Handelsverbindungen, sondern auch der Kunst und Wissenschaft.“

Die Rosenkranz-Ausgabe der Kantischen Schriften wurde allenthalben in der Litteratur mit Jubel begrüsst; — mit die ersten Stimmen dieser Art erschollen im „Freyhafen“ und den „Hallischen Jahrbüchern“. Ihr Wert erprobte sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt; noch 1881 bezeichnet sie Hans Vaihinger in seinem grossen Meisterwerk „Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ Bd. I, p. XVI als „die beste und verbreitetste“.

Besonders wichtig galt für Rosenkranz die Frage, ob dem Neudruck der „Kritik der reinen Vernunft“ die erste oder zweite Auflage zu Grunde zu legen sei. Rosenkranz wählte ohne Bedenken die erste Ausgabe, der er schon stets den Vorzug gegeben hatte. Grund war ihm einmal die Entwicklung bei Kant selbst; denn er arbeitete die zweite Ausgabe aus der ersten heraus, und der Leser müsse also am Bequemsten und Gründlichsten zur Einsicht gelangen, wenn er denselben Weg einschlägt, den Kant selbst vor ihm betreten. Er hat alsdann die Urgestalt der Sache und ihre spätere Modifikation in der naturgemässen chronologischen Folge vor sich. Andererseits waren ihm Überlegungen formeller Art massgebend, nicht das Sekundäre dem Primären voranzustellen. Endlich erwog Rosenkranz, dass nicht jede Umarbeitung eine Verbesserung sei. Auch hier weiche die schöpferische Einheit des ersten Gusses der rücksichtsvollen Bedenklichkeit, der mehr von aussen eindringenden Feile.

Nur bestärkt in der Richtigkeit seiner Wahl wurde er von Arthur Schopenhauer, der auf die vorläufige Anzeige hin, welche Voss von der Gesamtausgabe machte, an Rosenkranz ein ausführliches Schreiben richtete und ihn aufforderte, unter allen Umständen die Ausgabe von 1781 zu wählen. Schophenhauer hat in einer späteren Ausgabe seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ Rosenkranz' Anordnung rühmend anerkannt: . . . „wodurch er

sich um die Philosophie ein unschätzbares Verdienst erworben, ja das wichtigste Werk der deutschen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies soll man ihm nicht vergessen." Wenn Schopenhauer indess bemerkt, in Folge seiner Vorstellungen habe Rosenkranz die ursprüngliche Gestalt des Werkes wieder hergestellt, so ist zu erinnern, dass Rosenkranz ohnehin dazu entschlossen war und dass er eben durch Schopenhauer in seinem Vorhaben nur bestärkt wurde. Rosenkranz hat solches später noch einmal besonders betont in seiner Abhandlung „Über die erste und zweite Ausgabe von Kants Vernunftkritik" 1856 (Neue Studien II, S. 60 bis 72), wo er u. a. auch darauf hinweist, dass das Bedürfnis, die erste Ausgabe zu besitzen, schon seit längerer Zeit sehr gross geworden sei; sie sei antiquarisch zu hohen Preisen bezahlt worden. Von Schottischen Philosophen hätte er seines Verfahrens wegen die belobendste Anerkennung bekommen, weil sie vergeblich die erste Ausgabe lange gesucht hätten. Auch Schopenhauer berichtet ja, dass Kants Werk in der ersten Ausgabe sehr selten gewesen und es ihm erst viel später (d. i. nach dem Erscheinen seines eigenen Hauptwerkes) gelungen sei, eines Exemplares habhaft zu werden.

Neben diesem Hauptverdienst Rosenkranz' um die Kantforschung in Gestalt der Gesamtausgabe — einem Denkmal aere perennius — ist in zweiter Linie seiner Bemühungen um das Kant-Denkmal in Königsberg zu gedenken.

Die Statue, welche Rauch von Kant am Friedrichsdenkmal zu Berlin geschaffen hatte, brachte mehrere Kantfreunde auf den Gedanken, eine Ausführung derselben in grösserer Form durch Rauch für Königsberg zu gewinnen. Neben Eduard Simson, Stadtrat Henschen u. a. war es besonders Rosenkranz, der die Sache in Anregung brachte. Er bildete mit einigen Anderen, wie A. Hagen, ein Komitee und hielt über das für Kant zu Königsberg projektierte Denkmal „in der Kantischen Gesellschaft, an seinem Geburtstage, den 22. April 1852" eine Ansprache, die bald darauf bei Gräfe und Unzer „zum Besten des Monuments" erschien.

Rosenkranz führt aus: die Grösse eines Menschen zeige sich in dem, was er anderen Menschen zu schaffen mache. Willig oder unwillig müssen sie auf ihn zurückkommen. Je grösser ein Mensch sei, um so mehr wachse mit dem Fortschritt der Geschichte seine Lichtgestalt. Nicht einmal nur lasse sich mit ihm fertig werden, nicht in Einer Epoche nur mit ihm abschliessen. Seine

Heldenkraft, unsterblicher Natur, werde vielmehr immer tiefer erkannt, immer reiner gewürdigt, je mehr im Lauf der rollenden Jahre alles das verschwinde, was auch an ihm nur der Vergänglichkeit angehörte, und je siegreicher das hervortritt, was an ihm ewig und gottgegeben ist. „Ein solcher Mensch ist unser Kant. Aus dem knorrigen Wurzelstamm seiner Philosophie haben sich andere Schösslinge herausgezweigt. Sein Andenken nicht nur, sein Denken lebt in tausend Formen direkt und indirekt unter uns, unter den Deutschen, unter allen gebildeten Völkern fort und dehnt sich in immer grössere Kreise aus.“ Die neueren Philosophien müssten auf ihn, der den Grundstein gelegt hat, immer wieder zurückgehen und selbst von ihm als ihrem eigentlichen Urheber immerwährendes Zeugnis ablegen. „Und wie er in der Wissenschaft als ein Heros derselben mit immer strahlenderem Glanze hervortritt, so lebt er auch fort als Musterbild eines wahrhaften Weisen, als einer der wenigen echten Menschen, in denen Lehre und Leben sich harmonisch vereinigen, deren Geist auch in ihrem Charakter sich wiederspiegelt, deren blosser Name hinreicht, uns im Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit der Idee zu stärken und uns mit jenem Enthusiasmus zu beseelen, der uns die Anstrengung leicht macht, treue Jünger des Ideals zu sein.“ Rosenkranz erörterte besonders die Frage, wo das Denkmal der Stadtanlage eingegliedert werden solle. Sein weitschauender Blick rechnete mit der Zukunftstatsache, dass Königsberg bald in das grosse Eisenbahnnetz werde aufgenommen werden. Damit werde Königsberg aufhören, für viele Deutsche eine mythische Stadt zu sein. Und wo werde die Osteisenbahn münden? „Auf dem Philosophendamm!“ Dieser Name werde den Fremden sogleich an Kant erinnern. Neben anderen Gründen, welche diesen Ort als für das Kantdenkmal prädestiniert erscheinen lassen, führt Rosenkranz dann noch eine Begebenheit aus Kants Leben an, die, weil sie bis dahin lediglich auf mündlicher Überlieferung beruht haben und auch heute wohl als kaum bekannt gelten dürfte, hier mitgeteilt sei. Rosenkranz erzählt: „Sonst stand hier, wo der Eingang zur Festung abbiegt, eine Schildwache. Ein Soldat, des Lebens überdrüssig, zu feige aber, sich selbst zu töten, hatte beschlossen, wenn er auf diesem einsamen Posten stünde, den ersten Spaziergänger niederzuschiessen, um dadurch sich selbst zum Tode zu verdammen. Er steht mit geladenem Gewehr; da kommt der alte Kant. Schon zuckt ihm das Gewehr im Arm. Er kennt den

Philosophen nicht, aber das Friedliche seiner ehrwürdigen Gestalt, der ruhig milde Blick des blauen Auges, lassen ihn seinem Vorsatz untreu werden und er spart seine Kugel für den nächst Kommenden. Es ist ein Knabe — und dieser fällt dem Wahnsinn des indirekten Selbstmörders zum Opfer."

Die weitere Ausdehnung der Eisenbahn vernichtete das Projekt. Auch aus dem Plan, das Denkmal, welches von Rosenkranz ursprünglich unter einem leichten, von vier konischen Säulen getragenen Dache postiert gedacht war, auf den altstädtischen Kirchenplatz zu bringen, wurde nichts, da die Herstellung des Granitsockels sich lange hinzog, und der Platz zu anderer Anlage benutzt wurde. So wurde denn das Standbild an die Seite des Gartens, der zur Kantischen Wohnung gehörte, gestellt. Dass es von dort nach dem Platz vor der Albertina überführt ward, hat Rosenkranz nicht mehr erlebt.

In dritter Linie gedenken wir noch der Verdienste Rosenkranz' um die Darstellung, Erläuterung, Erweiterung der Kantischen Philosophie. Er hat seine Versuche dieser Art uns dargeboten in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie 1840, den Modifikationen der Logik 1846 (besonders S. 214—228), „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" 1870, zahlreichen Einzelaufsätzen über Kant, die in seinen „Studien", besonders aber in Band II seiner „Neuen Studien" 1875 veröffentlicht sind, sowie in dem durch rühmenswerte Klarheit ausgezeichneten Artikel „Kant" in den „Neuen Studien" Band III 1877. Da Rosenkranz Hegelianer war, so ist der mehrfach gegen ihn erhobene Vorwurf, dass er die Darstellung der Kantischen Philosophie hegelisch färbe, vielleicht nicht unberechtigt; er traf dann meist sein Werk von 1840. Doch weisen wir darauf hin, dass schon die hier gebotene Beleuchtung Kants auch ihre Vorzüge hat. Rosenkranz ist sichtlich bemüht, eine historisch-genetische Darstellung Kants zu geben; er hebt den Begriff der „Spuren" hervor, denen nachgegangen werden müsse, um Kant historisch abzuleiten. Solches ist auch von Kantforschern wie H. Cohen anerkannt worden. Er bleibt nicht kleinlich an Einzelheiten hängen, sondern hält stets den Blick auf die Totalität des Kantischen Werkes gerichtet. Seine Schreibweise ist, ohne je der Oberfläche zu verfallen, gemeinverständlich, sein Styl, wie in allen seinen Schriften, meisterhaft. Vor Allem aber erscheint Rosenkranz mit jenem Werk nicht als einer, der Abschliessendes darzubieten sich unterfängt. Er wächst mit seinen

grösseren Zielen. In demselben Grade, wie er lebenslang bestrebt ist, Hegel zu überwinden, erscheint ihm Kant in seiner vollen Bedeutung erst in seiner richtigen Konsequenz. Innige Liebe bindet ihn zwar stets aufs neue an Hegel, so kühne Abänderungen er auch z. B. mit seiner Logik, seiner Naturphilosophie, seiner Ästhetik, so entschiedene Weiterungen er auch mit dessen Gotteslehre vornimmt, so dass die Hegelsche Schule ihn desavouierte und er schmerzvoll auszurufen sich genötigt sah: „Ich bin somit feierlichst enthegelt!“ So zeigt sich denn auch in Rosenkranz' Arbeiten über Kant von Fall zu Fall, dass er Kant immer objektiver darzustellen vermochte. Wir bedauern dabei nur eines, dass er den sachgemässen „Spuren“ der historischen Ableitung nicht noch tiefer nachgeforscht hat, zumal in Bezug auf die wichtigste Vorläuferschaft Kants. Wir meinen David Hume. Auf dem Wege zur richtigen Einschätzung dieses eigentlichen Begründers der modernen Philosophie war er schon vordem; die hoch bedeutungsvolle erkenntnistheoretische Tragweite Humes betont er weitgehenden Masses in jenem Aufsatz „Neue Studien“ III, S. 200 u. a. mit den Worten: „Hume bestritt nicht, dass wir a priori einsehen, wie die Ursache ihrer Wirkung vorangehen müsse; die Veränderung, welche die Ursache hervorbringt, fällt in die Zeit. Er bezweifelte aber, ob die Beziehung, die wir von einer Erscheinung als Ursache auf eine andere als Wirkung machten, immer die richtige sei, u. s. w.“ Hätte er sich auf die Humeschen „Spuren“ noch tiefer eingelassen, so hätte er kraft Humes, aber auch nur durch ihn, Hegel sicher völlig überwunden! Nun aber bleibt er bis zuletzt von Bewunderung erfüllt vor der immanenten Dialektik der je drei und drei unter die bekannten vier Titel gebrachten Kantischen Kategorien. Und diese Kategorien der reinen Vernunft sind ihm fast — wenn er das Wort auch nicht gebraucht — gleich göttlichen Hypostasen. „Identität und Unterschied, Qualität und Quantität, Ursach und Wirkung, Zweck und Mittel, Allgemeines und Besonderes, können als reine Begriffe im Himmel nicht anders, als auf Erden und, könnte man die Bildrede fortsetzen, auch nicht in der Hölle sein.“ Wohl die wertvollste Schrift, die Rosenkranz mit seinem erstaunlichen Wissen, mit seinem allseitigen und immer frischen Lebensimpuls, seinem jedwedem Gegenstande nahegebrachten Interesse, verfasst hat, ist die von 1870. Der Titel „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“ passt eigentlich gar nicht dafür. Das Werk bildet einen Reflex der Geschichte des Geistes bis ins

dritte Drittel des vorigen Jahrhunderts. Die strenge Philosophie im innigsten Zusammenhange mit der Kultur- und Litteraturgeschichte (für die Rosenkranz bekanntlich bahnbrechend wirkte) sowie der gesamten Kunstgeschichte und Politik, wird hier mit einer historischen Kenntnis, einem auch die schwierigsten Fragen bemeisternden Verständnis, behandelt, dass dies alles Bewunderung erheischt. Hier analysiert er auch Kants Styl, erklärt Kant auch von hier aus als Klassiker und nennt ihn einen stylistischen Künstler. Gerade in späteren Zeiten hatte sich Rosenkranz der kritischen Betrachtung der Kantischen Philosophie noch einigemale gründlicher zugewandt, so in seiner lesenswerten „Einleitung zu Hegels Encyklopädie" (v. Kirchmanns philos. Biblioth. Bd. XXX. 1870), wo er eine instruktive Parallelstellung zwischen Kant und Hegel bietet und damit sowohl der mannigfachen Übereinstimmung beider als auch des Unterschiedes zwischen ihnen und endlich der behaupteten Überholung Kants durch Hegel, der gegen ersteren nur polemisiere, „um auf Grund der Kritik zu einer noch richtigeren Einsicht fortzuschreiten", Ausdruck giebt, — und in dem gedanken- und lehrreichen Werke: „Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie" (ebenda Bd. XXXIV. 1870).

Während er in der obigen „Einleitung" noch gut geheissen hatte, dass Hegel die in der Kantischen Kritik liegende Skepsis bekämpft habe, so erkennt er in diesem (späteren) Werke den strengen Kriticismus Kants voll und ganz an, der sich sowohl gegen den Wolffschen Dogmatismus der Metaphysik als gegen den englisch-französischen Empirismus mit seiner Konsequenz im Materialismus und Skepticismus gerichtet habe, und fährt fort: „Seit Kants Kriticismus ist aber auch der assertorische Standpunkt des unmittelbaren Wissens unmöglich geworden. Die Kantische Philosophie hat die Philosophie überhaupt zur wirklichen Wissenschaft erhoben."

Nur eines bedauern wir auch hierbei, nämlich dass Rosenkranz in Betreff des Skepticismus nicht tiefer gehende Forschung betrieb. Wohl räumt er auch der Skepsis ihren Wert ein (z. B. in den Modifik. d. Log. S. 151 ff.), und hat in seiner Schrift „Aus einem Tagebuch 1854" solchen z. B. S. 129 kräftig bestätigt; aber der Skepticismus hat für ihn lediglich negative Bedeutung und fällt ihm schliesslich völlig auf den Empirismus zurück. Hätte er sich tiefergehend mit Hume befasst, so wäre ihm wohl nicht verborgen geblieben, dass zwischen empirischem und erkenntnistheoretischem

Skepticismus zu unterscheiden ist. Vielleicht hätten ihm Studien nach dieser Seite hin Anlass gegeben, Hegel noch tiefgreifender zu verbessern oder völliger zu überwinden. So aber ergiebt er sich in wichtigeren Fragen auch der Kantforschung nur zu bereitwillig wiederum an Hegel, — z. B. wenn er in den „Erläuterungen" Kants „Transscendentale Dialektik" und in ihr die „Dialektik des Scheines" als methodologische Vorstufe zu Hegels dialektischer Methode fasst. Durch Hume also hätte er Vertiefung für seine eigene Kantforschung gewinnen können; verfolgte er doch ohnehin noch in seinen letzten Lebensjahren die damals neu erblühende Kantforschung mit grossem Interesse, wie ich aus eigenen Gesprächen hierüber mit ihm aus dem Jahre 1876 zu bestätigen weiss. Aber er war damals — wenn freilich sprühend in geistiger Frische — hochbetagt und erblindet und hatte sein unter zentralem Gesichtspunkt mannigfachen Aufgaben gewidmetes Lebenswerk vollendet.

Zu diesem gehören auch bleibende Verdienste um Kant und die Kantforschung; und die sollen ihm nimmer geschmälert werden.

Recensionen.

Siebert, Otto, Dr. Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muss. Ein kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie im Anschluss an Rudolf Hayms philosophische Vorlesungen herausgegeben von O. S. in Fermersleben. Langensalza, H. Beyer Söhne 1905. XVI u. 318 S. 12°.

Das neue Buch ist eine recht unerquickliche Thatsache. „Im Anschluss an Rudolf Hayms philosophische Vorlesungen herausgegeben": was soll das heissen? Professor Haym hat in seinen Vorlesungen Diktate gegeben; sollen diese hier „herausgegeben" werden? Wer dies vermuten möchte, wird alsbald eines besseren belehrt: denn schon auf dem 2. Blatt des Buches, dem Widmungsblatt, nennt sich Siebert in fettem Druck den „Verfasser": sein Mut ist gewachsen. Liest man dann das Vorwort, so vernimmt man über das Verhältnis zu jenen Vorlesungsdiktaten nur ein grosses Schweigen; bloss der letzte Satz erwähnt wenigstens den Namen Hayms: „Schliesslich sei noch bemerkt, dass das Buch ein Ausdruck der Dankbarkeit sein soll gegen den verewigten Rudolf Haym, dessen hochinteressante philosophischen Vorlesungen den Verfasser zur Abfassung dieser Geschichte der Philosophie veranlasst haben." Aus dem Herausgeber ist also in allem Ernste ein „Verfasser" geworden: Hayms Vorlesungen haben ihn nur „veranlasst", auf diesem Gebiete zu arbeiten; denn jene Vorlesungen waren hochinteressant. Dass Haym überhaupt Diktate gegeben hat, erfährt der Leser gar nicht. Der Recensent aber weiss es doch, und darum vergleicht er, zumal eine gewisse leise Erinnerung in ihm aufgestiegen ist . . .

Ein paar Stichproben zeigen zunächst, dass die Anordnung des Stoffes in enger Anlehnung an das Vorbild vorgenommen ist. So heisst es z. B. nach den 5 einleitenden Paragraphen in Hayms Diktat: „Erster Zeitraum. Von den Anfängen der griechischen Philosophie bis auf Anaxagoras. I. Abschnitt: Die älteste ionische Naturphilosophie. § 6. Entstehung und Charakter derselben." Bei Siebert liest man: „1. Zeitraum: Die griechische Philosophie bis Anaxagoras. 1. Abschnitt: Die älteste ionische Naturphilosophie. § 6. Entstehung und Charakter derselben." — § 11 heisst bei Haym: „Die Entwicklungsstadien des Eleatizismus", bei Siebert: „Die Entwickelungsstufen des Eleatizismus". — §§ 35, 36, 37 behandeln hier wie dort den Stoizismus, den Epikureismus (oder Epikuräismus, wie Siebert schreibt) und den Skeptizismus. Aber während bei Haym § 39 überschrieben ist „Der Neupythagoreismus und die jüdisch-alexandrinische Philosophie", beginnt hier Siebert, seine wissenschaftliche Selbständigkeit in der Verteilung des Stoffes zu dokumentieren: § 39 heisst bei ihm bloss: „Der Neupythagoräismus", und „die jüdisch-alexandrinische Philosophie" kommt erst in § 40 an die Reihe. Diese Selbständigkeit geht so weit, dass der Hegelschen Philosophie (mit deren Behandlung das mir vorliegende Haymsche Diktat abschliesst) bei Haym die §§ 81—83 gewidmet sind, während Siebert hier bereits bei den §§ 90—92 angelangt ist.

Aber wie verhält sichs mit dem Text selbst? Hier ist die Selbständigkeit des „Verfassers“ mindestens ebenso gross, ja sogar grösser. Unverkennbar ist das Bestreben, die Gedankengänge Hayms in anderen Wendungen zu geben. Vollkommen übereinstimmende Sätze finden sich vielleicht überhaupt nicht: an den von mir verglichenen Stellen ist überall wenigstens etwas anders. So beginnt z. B. Haym seinen § 67 „Entstehung und Charakter der Kantischen Philosophie“ mit den Worten: „Wenn sich die deutsche Aufklärung politisch in dem Staate Friedrichs des Grossen, literarisch in dem Wirken Lessings konzentrierte, so vertiefte sie sich philosophisch durch das Auftreten Immanuel Kants.“ Dem Haymschen § 67 entspricht bei Siebert § 71, dessen erster Satz ein Komma weniger, aber ein Wörtchen mehr enthält und ausserdem noch ganz selbständig ein Wort durch ein anderes ersetzt. Der Satz lautet nämlich: „Wenn sich die deutsche Aufklärung politisch in dem Staate Friedrichs des Grossen und literarisch in den Arbeiten Lessings konzentrierte, so vertiefte sie sich philosophisch durch das Auftreten Immanuel Kants.“ Doch sei ausdrücklich bemerkt, dass im Grossen und Ganzen die stilistischen Abweichungen beträchtlicher sind als hier. Aber nur selten sind sie glücklich. Haym verstand sich auf die Kunst, in wenig Worten etwas Bestimmtes zu sagen. In der selbständigen Bearbeitung des „Verfassers“ hat die Zahl der Worte zu- und die Bestimmtheit des Gedankens abgenommen. Man lese etwa, wie Haym fortfährt, nachdem er die Formel des kategorischen Imperativs mitgeteilt hat: „Aus diesem kategorischen Imperativ folgt nun aber teils unmittelbar, teils mittelbar eine Wiederherstellung der Hauptsätze der Metaphysik. Das unbedingte Sollen nämlich vergewissert uns praktisch des unbedingten Könnens.“ Hier hat jedes Wort etwas zu sagen. Kann das aber auch noch von dem entsprechenden Text des „Verfassers“ behauptet werden? „Dieses Sittengesetz hat nun seine wichtigsten Konsequenzen, sofern es nämlich den Hauptsätzen der Metaphysik, die theoretisch unbeweisbar sind, eine gewisse praktische Berechtigung verleiht. Mit der Kantischen Ansicht des für alle verbindlichen kategorischen Imperativs verändert sich zunächst der Anblick des menschlichen Wesens. Das unbedingte Sollen versichert uns praktisch des unbedingten Könnens“ (S. 172). Wie vage ist hier alles, was eigene Zuthat ist! Und wohin ist die straffe Gedankenführung geraten, die das Haymsche Diktat auszeichnet! — Auch direkte Fehler kommen vor: Haym sagt von Schelling: „Er begann als eifriger Anhänger der Wissenschaftslehre. Ergriffen sodann von der lebhaften Bewegung der Naturwissenschaften am Ende des Jahrhunderts, verfolgte er in seinen ‚Ideen zur Naturphilosophie‘, seinem ‚Ersten Entwurf der Naturphilosophie‘ und in der Schrift ‚Von der Weltseele‘ den Gedanken, dass das System der Natur zugleich das System unseres Geistes sei.“ Daraus macht der „Verfasser“: „Anfangs ein eifriger Anhänger der Wissenschaftslehre, geriet Schelling sehr bald unter den Einfluss der am Ende des 18. Jahrhunderts durch epochemachende Entdeckungen bereicherten Naturwissenschaft. In einer Reihe naturphilosophischer Schriften verfolgte er daher alsbald in eigentümlicher Weise den Fichteschen Gedanken, dass das System der Natur zugleich das System unseres Geistes sei“ (200). Das soll ein Gedanke Fichtes gewesen sein?! Es ist ja gerade der Gedanke, durch den sich Schelling von Fichte trennt.

Es liegt auf der Hand, dass dem Andenken Hayms ein schlechter Dienst damit geschehen ist, dass sein Name an eine solche Verballhornung seiner Diktate geknüpft worden ist — allerdings zum Glück in recht charakteristisch vager Art. Fast möchte man in Hayms Interesse wünschen, der „Verfasser“ hätte es lieber wieder gemacht wie in seiner 1898 erschienenen „Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel“, wo er schlankweg plagiiert hat. (Vgl. den Aufsatz „Zur philosophischen Literatur“ von Alfred von Mensi in der „Beilage zur [Münchener] Allgemeinen Zeitung“ vom 17. Juni 1899, der die auffallende „Gedankenharmonie“

zwischen Siebert und Überweg-Heinze schlagend nachgewiesen hat. Ein paar Wochen vorher hatte übrigens schon Döring Andeutungen in dieser Richtung gemacht: vgl. Lit. Centralblatt 1899, No. 12.) Allerdings steht das vorliegende Machwerk insofern eine Kleinigkeit weniger tief als die „Geschichte der neueren deutschen Philosophie", weil der „Verfasser" eigentliche Plagiate hier nicht mehr bietet. Doch ist es noch kein grosses Stück Wegs, das er inzwischen am Berg der Läuterung emporgeklettert ist. Denn leider kann nicht bezweifelt werden, dass er sein Vorwort nur geschrieben hat, um seinen Lesern eine wissenschaftliche Selbständigkeit vorzutäuschen, und dass er auch nur zu diesem Ende sich als den „Verfasser" aufspielt und die Existenz der Diktate verschweigt. Demgegenüber kann die vorsichtige Formulierung auf dem Titel eben nur die Bedeutung haben, dem Vorwurf des Plagiats vorzubeugen. Es würde mir nie eingefallen sein, den Artikel A. v. Mensis wieder auszugraben, wenn ich mich nicht davon hätte überzeugen müssen, dass für den „Verfasser" jene Züchtigung noch nicht genug gewesen ist! Warum lässt Siebert überhaupt wissenschaftlich scheinen sollende Arbeiten drucken? Dass er nichts Eigenes zu geben hat, kann ihm doch kaum verborgen sein. Wechsler und Taubenkrämer haben im Heiligtum der Wissenschaft nichts zu suchen.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Kalischer, A. Chr. Immanuel Kants Staatsphilosophie. Berlin. Dr. A. Chr. Kalischer Selbstverlag. Leipzig, Otto Weber. 1904. 102 S.

Die vorliegende Schrift verfolgt nicht den Zweck einer problemgeschichtlichen Durcharbeitung von Kants rechts- und staatsphilosophischen Gedanken, sie beschränkt sich vielmehr im Wesentlichen darauf, dem Leser durch Zusammenstellung der wichtigsten Aussprüche Kants einen Überblick über die politischen Ansichten des Philosophen zu verschaffen. Deshalb lässt sich auch über das Büchlein nicht viel anderes sagen, als dass dieses Ziel durch eine zweckentsprechende Auswahl von Citaten geschickt erreicht wird. Allerdings hören wir bei solchem Verfahren nur die fertigen Ergebnisse von Kants Staatsphilosophie, die dadurch wie eine Reihe von Axiomen wirken, ohne dass auf ihr einheitliches Hervorgehen aus ethischen und rechtsphilosophischen Erwägungen ein besonderes Gewicht gelegt wird. Es kommt dem Verfasser mehr auf die praktischen Entscheidungen Kants in Sachen der Politik an als auf die systematischen Begründungen. So konstatiert er z. B. mit Recht die den Worten nach sehr weitgehende Übereinstimmung Kants mit den Volkssouveränetätstheorien Rousseaus und der Revolution, aber er versäumt dabei, die im spekulativen Interesse so reizvolle Untersuchung anzustellen, ob nicht all jene von Rousseau herübergenommenen Schlagworte von dem „übereinstimmenden und vereinigten Willen aller", von der „Freiheit" des Staatsbürgers, „keinem anderen Gesetze zu gehorchen, als welchem er seine Beistimmung gegeben hat", und ähnliche Wendungen bei Kant einen ganz neuen Sinn durch das Hineinspielen seiner praktischen Philosophie gewinnen, insbesondere durch die Unterscheidung von empirischer und überempirischer, noumenaler Freiheit und Persönlichkeit. Bedenklicher ist es, wenn der Verfasser Kants Lehre vom Staatsvertrage als eine „Sophisterei", eine „phantastische Hypothese vom ursprünglichen Gesellschaftsvertrage in antediluvianischen Zeiten", als eine willkürliche Annahme von Ereignissen, die „vor anno X" passiert sein sollen, einfach abzuthun gedenkt (S. 48, 60). Alle Darsteller der Kantischen Staatslehre haben doch einmütig davor gewarnt, aus dem „ursprünglichen Kontrakt" einen historischen Akt zu machen, und auch die Formulierungen bei Kant selbst ergeben deutlich, dass mit diesem Kontrakt nur eine „regulative Idee" gemeint ist. Auch das können wir nicht zugeben, dass Kant sich eine Verwechselung von „Recht" und „Gerechtigkeit" habe zu schulden kommen lassen, dass er nicht bedacht habe, dass „ein wirkliches, anerkanntes

Recht“ gegen allen Geist wahrer Gerechtigkeit sanktioniert werden könne (S. 17 f.). Merkwürdiger Weise stützt sich der Verfasser dabei auf eine Definition, die in der „Einleitung in die Rechtslehre“ steht und mit den Worten beginnt: „Eine jede Handlung ist recht, die . . .“. Grade dieses Citat zeigt schon durch den Wortlaut, dass Kant die Kriterien der Gerechtigkeit und der formell-juristischen Rechtmässigkeit streng gesondert wissen will. Denn an derselben Stelle unterscheidet Kant zwischen dem, was „Rechtens sei (quit sit juris) d i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen“, und dem, was „recht sei“ und nur nach Prinzipien der Vernunft ermittelt werden könne; hier macht er also genau die Unterscheidung, die der Verfasser vermisst. — Der Hauptwert der vorliegenden Schrift liegt somit nicht in der Behandlung der Probleme, sondern in der übersichtlichen Mitteilung Kantischer Äusserungen.

Falkenberg i. d. M. Emil Lask.

Bargmann, H. Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Leipziger Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1902. (54 S.)

Die kleine Schrift giebt eine knappe und klare, auf das Wesentliche sich geschickt beschränkende Darstellung von Kants Rechtsphilosophie sowie interessante kritische Zusätze des Verfassers. Mit Recht wird die bequeme Zusammenstellung Kants mit den übrigen Vertretern des „Naturrechts“ gerügt, wobei freilich der Begriff der „Natur“ von B. etwas zu eng gefasst sein dürfte (S. 37 f). Sehr wertvoll ist die Parallelisierung des „juridischen“ und des „ethischen Staates“ (S. 32 ff.). Vor allem aber hat B. die grösste und wohl unüberwindliche Schwierigkeit, die sich dem Verständnis der Kantischen Rechtslehre entgegenstellt, treffend zu charakterisieren gewusst (bes. S. 12 f., 40 f., 46 f.). Sie beruht darauf, dass nach Kant einerseits die rechtliche Betrachtung lediglich auf die Regelung des äusseren Verhaltens gerichtet ist und deshalb von dem ethischen Werte des Willens und Beweggrundes abstrahiert, andrerseits aber dennoch das Rechtsgebiet auf Imperative der Vernunft, auf unbedingte Endzwecke gegründet wird, ja sogar die einzelnen empirischen Rechtsverhältnisse durchweg in intelligible Freiheitsbeziehungen aufgelöst werden. Schuld an dieser abwechselnden Unüberbrückbarkeit und Ununterscheidbarkeit von Moral und Recht ist nach B. der Formalismus der Kantischen Ethik.

Falkenberg i. d. M. Emil Lask.

Stern, Br. Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts (nach Wilhelm Stern); veröffentlicht in Hans Gross' „Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik“. Berlin, 1905. (97 S.)

Die philosophischen Partien der vorliegenden Schrift bestehen in einer unveränderten Reproduktion von Wilhelm Sterns „kritischer Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“ (Berlin, 1897). In Übereinstimmung mit diesem Werk vertreten sie den Standpunkt einer positivistischen, induktiven, rein genetisch verfahrenden Ethik. Alle ethischen Probleme sollen auf die Gegensätzlichkeit zweier Triebe zurückführbar sein. Der eine, der „antiethische“, ist das Selbsterhaltungsstreben oder der Egoismus, der andere, als das „prinzipium movens der sittlichen Handlungen“, ist „der Trieb zur Abwehr aller schädlichen Eingriffe der sowohl unbeseelten, als auch beseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben“. „Man kann diesen Trieb auch das in den beseelten Wesen wirkende Gesetz der Erhaltung des psychischen Prinzips im Gegensatz zum physischen Gesetze der Erhaltung der Kraft nennen“ (S. 31).

Aus dieser Lehre vom sittlichen Triebe werden sodann Folgerungen für die Theorien vom Verbrechen, von der Strafe, von der Willensfreiheit, sowie für die Strafrechtspolitik gezogen, die jedoch mehr von kriminalistischem als philosophischem Interesse sind.

Falkenberg i. d. M. Emil Lask.

Grisebach, Eduard. Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co. (VI u. 145 S.)

Der Titel des Buches deutet schon an, dass es als Supplementband zu der bekannten, mit viel Liebe und Hingabe an ihren Gegenstand geschriebenen Schopenhauer-Biographie desselben Autors gedacht ist. Abermals liebevoll und fleissig hat der Verfasser versucht, neue Materialien biographischer Art zusammenzutragen. Aber die neue Schrift, wir müssen das von vornherein betonen, wird doch durch die frühere schon in Schatten gestellt, und es wäre kein gutes Zeichen für die Biographie, wenn das nicht so wäre. Gerade weil diese fast alles Wesentliche brachte und in liebevoller Arbeit, soweit dies dem Verfasser möglich war, ihren Gegenstand annähernd erschöpfte, konnten die neuen Beiträge nicht mehr viel des Wesentlichen erbringen. So mussten die Vorzüge jener diesen notwendig zum Nachteil gereichen, was für das Hauptwerk freilich nur eine Empfehlung bedeutet und von der gewissenhaften Aufspürung und Verarbeitung der wesentlichsten Materialien zeugt.

Ungerecht wäre es aber auch, wenn wir verkennen wollten, dass der Supplementband überhaupt wirklich „neue Beiträge“ enthält. Über Schopenhauers Familie, die Anfänge seiner Beziehungen zu Goethe, seine Weimarer Vorbereitungs-, seine Göttinger Studentenzeit, wie auch über sein Verhältnis zur Schwester und zur Charakteristik der Mutter werden uns interessante Einsichten erschlossen, z. T. an der Hand mehrerer ungedruckter Briefe. Freilich so interessant sie sein mögen, so erfährt doch das allgemeine Urteil über Schopenhauers Leben und Persönlichkeit selbst dadurch keine wesentliche Bereicherung, und sie werden nicht annähernd so wie Grisebachs Schopenhauerbiographie selbst im Stande sein, die landläufige Meinung zu Korrekturen an sich selbst zu veranlassen.

Den zweiten Teil des Buches bildet eine Schopenhauer-Bibliographie. Sie verzeichnet zunächst „die Originalausgaben der einzelnen Schriften Schopenhauers“, dann „posthume Ausgaben der einzelnen Schriften Schopenhauers und Übersetzungen in fremde Sprachen“, sowie „Ausgaben von Schopenhauers sämtlichen Werken“, „Veröffentlichungen aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass“, „Biographie Schopenhauers und seine Büste“, „die sog. Schopenhauer-Litteratur“, „Vorschopenhauersche Philosophie (Werke aus seinem Besitze oder von ihm citierte Werke)“. Daran schliesst sich ein „Appendix“ über naturwissenschaftliche Schriften, ein zweiter über „Religion—Mythologie“.

Für die Schopenhauerforschung willkommen mag an dieser Bibliographie vor allem die Thatsache sein, dass die verschiedenen Einzel- und Gesamtausgaben seiner Werke hier einmal zusammengestellt sind. Nicht so verdienstlich, weil durchaus unvollständig erscheint mir das Verzeichnis der sogenannten Schopenhauerlitteratur. Ich will nicht davon reden, dass manche in den Appendices angeführten Publikationen besser einfach unter der Schopenhauer-Litteratur verzeichnet wären. Es sind vielmehr zwei andere Punkte, die jedem aufmerksamen Leser auffallen müssen, und an denen die Kritik nicht stillschweigend vorübergehen darf. Erstens führt Grisebach in seinem Verzeichnis der Schopenhauer-Litteratur Schriften an, die Schopenhauers gar nicht Erwähnung thun. Das begründet er freilich damit, dass die seiner hätten Erwähnung thun sollen. Wo aber, so darf man wohl fragen, liegt hier die Entscheidung der quaestio juris? Und, wie, wenn diese Formel ermittelt wäre, lässt sich die Forderung material durchführen, und ist sie auch von Grisebach nur annähernd durchgeführt? Zweitens dürfte es noch mehr überraschen, dass ein so ausgezeichneter Schopenhauerbiograph und warmer Verehrer des Philosophen die Litteratur, die sich nun positiv mit Schopenhauer befasst, nur sehr unvollständig aufzählt, dass Publikationen, die er sicher kennt wie etwa moderne Geschichtswerke, von ihm nicht genannt sind. Auch das erklärt sich freilich daraus, dass Grisebach nur in seinem eigenen Besitze befindliche Werke, die von Schopenhauer

handeln, aufführt. Damit, was schliesslich auch ein Katalog grösserer Buchhandlungen zu leisten vermöchte, ist aber doch der wissenschaftlichen Arbeit nicht gedient. Eine Bibliographie, die für diese Wert haben soll, muss so vollständig, wie nur möglich sein. Wer etwa über Schopenhauer arbeiten wollte, der wird zwar — das wäre ein unmögliches Beginnen — nicht jede Zeile der sogenannten Schopenhauer-Litteratur zu lesen brauchen. Aber zur allgemeinen Orientierung wird ihm eine Übersicht ungemein erwünscht sein. Dabei kann es ihm gleichgültig sein, ob sie ihm an der Hand des Verzeichnisses einer Privatbibliothek oder auf welche Weise sonst, ermöglicht ist. Nur dass die Bibliographie möglichst vollständig ist, darauf kann es ihm ankommen.

Ich habe mancherlei Ausstellungen machen müssen, glaube aber trotzdem, dass Grisebachs Schrift im ersten Teile nicht bloss den Besitzern der Biographie, sondern auch denen, die sich überhaupt für Schopenhauer interessieren, selbst von Interesse sein wird. Schliesslich hat ja Schopenhauer nicht bloss für seine Verehrer und Anhänger, sondern auch für den, der sich vollkommen klar darüber ist, wie sehr sich der Romantiker über seine Thronerbschaft des Kritizismus täuschte, doch immer den Reiz der absolut einzigartigen Persönlichkeit. Und so wird das, was sich auf diese bezieht, selbst wenn es zur Kenntnis ihrer Totalität nicht mehr viel herbeischaffte, wenn es nur überhaupt eine persönliche Färbung trägt und nicht am Äusserlichen haftet, von Interesse sein. Unter diesem Gesichtspunkte vermag ich trotz aller Kritik Grisebachs Schrift zu würdigen und erscheinen mir auch die Materialien, die er in Bezug auf die vorhin hervorgehobenen Punkte, wie die Anfänge seiner Beziehungen zu Goethe, seine Weimarer und Göttinger Jahre, seine Familienverhältnisse etc. beibringt, sowie die brieflichen Äusserungen von Wert.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Valentiner, Theodor. Kant und die platonische Philosophie. Heidelberg 1904. Carl Winter. (94 S.)

Verfasser hat sich in der vorliegenden Arbeit bemüht, im Einzelnen das Verhältnis festzustellen, welches Kant zur platonischen Philosophie einnimmt. Brennend ist diese Frage besonders neuerdings geworden, wo man das kritische System Kants in metaphysischem und mehr und minder speziell auch in platonischem Sinne auszulegen, mehrfach den Versuch gemacht hat. Insofern erwies sich die Feststellung der Verwandtschaftsgrade und Gegensätze zwischen der Kantischen und Platonischen Lehre nicht nur als eine historisch interessante, sondern auch unmittelbar systematisch bedeutsame Aufgabe.

In einem ersten Kapitel wendet sich Verfasser der Analogie der beiden Grundbegriffe des Kantischen und Platonischen Systems, der Begriffe der „Phaenomena und Noumena“ zu. Kant und Platon stimmen darin überein, nicht nur, dass sie die Dinge in die beiden Klassen und Grundkategorien der Phaenomena und Noumena scheiden, sondern auch darin, dass sie eben diesen Gegensatz auf eine gleich erkenntnistheoretische Thatsache begründen: die Annahme eines qualitativen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand. Näher betrachtet ist freilich das Verhältnis der Phaenomena und Noumena sowohl in Bezug auf das erkennende Subjekt wie zu einander bei Platon und Kant ganz anders. Für Platon würden die Erscheinungen bleiben, auch wenn keine Seele da wäre, die sie wahrnimmt. Nach Kant enthält das Subjekt vermöge seiner sinnlichen Organisation den formalen Grund der Erscheinungen. Sie fallen daher weg, sobald das Subjekt selbst aufgehoben wird. Ein offensichtlicher Mangel dieses Abschnittes besteht darin, dass Verfasser zwischen der Dissertation von 1770 und der Kritik der reinen Vernunft nicht, wie es notwendig gewesen, unterschieden hat Deutlich zeigt sich dieser Mangel insbesondere in der metaphysisch-idealistischen Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie als solcher, der Nichtbeachtung des von Kant scharf betonten Unterschiedes der Noumena in positiver und negativer Bedeutung

und der unbedenklichen Gleichsetzung der Dinge an sich mit intelligiblen Gegenständen, während doch für die Kritik der reinen Vernunft der Ding an sich-Begriff zunächst nur eine erkenntnistheoretische und methodologische Bedeutung hat.

Dass überhaupt Verfasser die Kantische Erkenntnistheorie nicht kritisch genug auffasst, beweisen auch die beiden folgenden Abschnitte: „der Ursprung unserer Vernunfterkenntnisse“ und „objektiver und transscendentaler Idealismus“. Verfasser bemerkt zwar richtig, dass die Kantische Anschauung von einer schöpferischen Energie des Bewusstseins dem platonischen Denken als solche fremd sei, hat aber doch diesen grundlegenden Unterschied sowie überhaupt die Verschiedenheit der Auffassung Platons und Kants bezüglich der überempirischen Art und des Wesens des erkennenden Bewusstseins, die Verschiedenheit des psychologischen und transscendentalen Apriori nicht genügend gewürdigt. Ebenso unterliegen die besonders in dem dritten Abschnitt zwischen der Kantischen und platonischen Lehre gezogenen Vergleiche starken Bedenkens: manche scheinen gesucht, manche von vornherein verfehlt zu sein. Der Grund für diese nicht befriedigenden Darlegungen liegt schliesslich in einem unzureichenden Verständnis des Verfassers für das Eigenartige der Kantischen Erkenntnislehre, wie er denn schliesslich gegen sie den Vorwurf erhebt, sich des gleichen Fehlers wie die alte dogmatische Metaphysik, der Einführung eines ontologischen Argumentes schuldig gemacht zu haben. „Das nicht in der Anschauung gegebene Erkenntnisvermögen wird als der Realgrund der Form und Ordnung der Welt selbst, nicht bloss als Grund ihrer Erkenntnis gesetzt, und man sieht leicht, wie sich ein ontologisches Argument in die Beweisführung eingeschlichen hat.“ (S. 46.)

„Es ist ein rein logischer und ein die reale Welt der Erfahrung möglich machender Faktor in dem Erkenntnisvermögen, wie Kant es deduciert, ebenso für uns zu unterscheiden, wie Kant in den platonischen Ideen und den von der platonischen Anschauungsweise noch nicht befreiten Begriffen einer späteren Metaphysik neben dem begrifflichen Element ein ihm entsprechendes Objekt oder Sein entdeckt hatte.“ (S. 48.) Dass das Problem der Identität von Sein und Denken ein ganz anderes auf dem Boden der dogmatischen Metaphysik, ein ganz anderes auf dem Boden der phaenomenalistischen Erkenntnistheorie ist und gerade durch die Einsicht in die formale Erzeugung der Objekte der Erfahrung aus den Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung das Grundproblem der Kantischen Erkenntnistheorie, das Problem von der notwendigen Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände seine einzig mögliche Lösung findet — dieses hätte Verfasser billig bedenken sollen, ehe er so grundlos über die Kantische Erkenntnistheorie urteilte.

Sehr lehrreich und auch im Einzelnen treffend sind dagegen die Ausführungen des vierten Kapitels, darlegend die Rolle und Bedeutung, welche der „Idee“ in dem Kantischen System sowohl in theoretischer wie ethischer und ästhetischer Hinsicht zukommt. Der Begriff „Idee“ ist erst von Kant wieder in seine ursprüngliche, ihm von Platon verliehene Bedeutung eingesetzt worden als Bezeichnung für das erhabendste Gebilde, welches die menschliche Vernunft zu denken fähig ist. Idee bedeutet daher für Kant Vollkommenheit schlechtweg: Vollendung im empirischen Vernunftgebrauch, Vollkommenheit der Gesinnung im sittlichen Handeln, subjektive Zweckmässigkeit der Naturschönheit und objektive der Naturzwecke. Freilich machen sich auch hier wiederum grosse Gegensätze zwischen der Auffassung Kants und Platons geltend. Die platonischen Ideen sind ebenso tot und unbeweglich wie die Kantischen strebend und lebendig, jene sind transscendente Objekte, diese immanente Gedankentotalitäten, jene stellen beharrliche Urbilder, diese Ziele, Aufgaben und Normen auf theoretischem, ethischem und ästhetischem Gebiete dar. Und auch hier hat Kant noch eine weitere Spaltung in dem Begriff „Idee“ vorgenommen: nur den Begriff, dem kein congruierender Gegenstand in

der Erfahrung gegeben werden kann, nennt Kant „Idee", den Gegenstand dieser Idee selbst aber, sofern er zum Objekt unseres Strebens gemacht wird, ein „Ideal".

Ein fünftes Kapitel, betitelt „Vernunft und Moral", ist endlich der Betrachtung der platonischen und Kantischen Ethik gewidmet. Noch in Kants Gebrauch des Begriffs der Vernunft schimmert die alte Bedeutung des platonischen *νοῦς* durch. Denn auch dieser bezeichnet wie Kants Vernunft ein Vermögen, welches ebensowohl theoretisch erkennend wie praktisch verpflichtend ist. Nur aus der Vernunft ist ebensowohl für Platon wie für Kant das Gute in der Welt abzuleiten, aber Platon fasst auch hier die Vernunft nur als ein das Sein der Dinge, der natürlichen wie der sittlichen, abbildendes Vermögen, Kant dagegen als eine erst das Sein der Dinge ermöglichende Fähigkeit sowohl in theoretischer wie praktischer Hinsicht auf. Dieser Gegensatz zeigt sich besonders wieder in der Begriffsbestimmung des Guten, denn wenn auch für Platon ebenso wie für Kant Moralität nur in der Verwirklichung des Vernunftgesollten im Gegensatz zu den natürlichen Bedürfnissen, Tugend also im vernunftgemässen Leben besteht, so ist doch die Tugend für Kant nicht wie für Platon ein Gegenstand des Abbildens und theoretischen Wissens, sondern des spontanen Erzeugens und Handelns, eine Willensthat, nicht ein Bewusstsein von etwas, das man besitzt. Nach platonischer Auffassung ist uns das Gute schon vor der Geburt zu Teil geworden, für Kant wird das Gute erst in der geschichtlichen Entwickelung des Einzelnen und der geschichtlichen Entwickelung der grossen historisch-politischen Gesamtheiten verwirklicht und liegt daher als letztes Ziel unseres Handelns vor uns, nicht wie für Platon als Urbild hinter uns. So tritt überall an Stelle des platonischen Seins für Kant das Werden, und das ist schliesslich der tiefste Gegensatz der platonischen und Kantischen Weltanschauung, dass Platon eben so sehr von der paradigmatischen wie Kant von der genetischen Betrachtungsweise beherrscht ist, jener mit dem Blick der Verklärung auf eine reale Welt sittlicher Vollendung zurückschaut, ihr die neuen Lebensideale abbildend entnehmend, dieser in dem immanenten Gebrauch der Vernunft selbst die Ideale der concreten Lebensführung findet und ihrer Verwirklichung auf dem Wege der Pflicht an den Sieg des Guten glaubend und ihm den vollgültigen Besitz menschlicher Glückseligkeit opfernd unentwegt nachstrebt.

Halle a. S. F. Kuberka.

Ludwig, A. Fr., Dr. Weihbischof Zirkel in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung. Paderborn, Schöningh 1904. I. Bd. VIII. (377 S.)

Da ich mit dieser Schrift mich bereits in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung No. 22 vom 27. Januar 1905 eingehender befasst habe, eine zweite Besprechung des gleichen Buches durch denselben Recensenten jedoch sowohl der litterarischen Gepflogenheit als meiner persönlichen Überzeugung vom Werte der Leistung Dr. Ludwigs widerspricht, so beschränke ich mich auf nachfolgende Angaben des Thatbestandes. Sie sind teils dem vorliegenden Buche, teils meinen eigenen Exzerpten entnommen.

Weihbischof Zirkel von Würzburg verdient auch in den Kantstudien Erwähnung, obwohl seine eigentliche Bedeutung auf kirchenpolitischem Gebiete liegt. Ein geborener Franke, lebte er (1762—1817) gerade zu einer Zeit, wo die Kantische Philosophie an den Hochschulen zu Bamberg, Würzburg, Mainz und auch im fränkischen Kloster Banz viele Verehrer und Vertreter fand. Zirkel hörte Philosophie bei Prof. Damm in Bamberg, einem Manne, der „mit freien und unbefangenen Blicke die ersten Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft hielt zu einer Zeit, wo der Obskurantismus in jeder Silbe der Kantischen Schriften Verführung und Ketzerei witterte . . ." (cf. Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstifte Bamberg 1880, S. 223 nebst der dort bez. Litteratur). Im

Jahre 1781 kam Zirkel nach Würzburg, wo er, die Zeit vom Herbste 1786—89 ausgenommen, sein weiteres Leben zubrachte. An dieser Universität des Frankenlandes wurde seit dem Jahre 1788 die Kantische Philosophie durch Maternus Reuss vorgetragen. Auch auf Zirkel hatten die neuen Ideen mächtig eingewirkt. Besonders schätzte er deren ethische Seite. Obwohl keine philosophisch irgendwie hervorragende Persönlichkeit, verstand er es doch, wie vielleicht kein zweiter, Kants Lehren zu popularisieren. Ja, sie dienten ihm sogar als Grundlage seiner Predigten. Diese „Predigten über die Pflichten der höheren und aufgeklärten Stände" (Würzburg 1793) erregten auch in Mittel- und Norddeutschland grosses Aufsehen und fanden vielfachen Beifall. Für Zirkel hatten sie aber noch die weitere Folge, dass er einen Ruf an die Universität Königsberg i. Pr. erhielt. Die preussische Regierung wollte nämlich an den Universitäten Königsberg i. Pr. und Frankfurt a. d. O. eine theologische Fakultät für die Studierenden der katholischen Theologie errichten. Neben Zirkel wurde im gleichen Jahre 1800 noch Mutschelle berufen, damals Pfarrer in Braunkirchen (bei München) und Professor am Lyceum zu München, bekannt als eifriger Vertreter der kritischen Philosophie, in deren Sinne seine Schriften gehalten sind, besonders: „Philosophische Gedanken und Abhandlungen mit Rücksicht auf die kritische Philosophie", „Moraltheologie" (4 Bde.) und die „Hefte über die Kantische Philosophie" (fast bis zu 12 Heften durch Ign. Thamer). Zirkel lehnte den Ruf ab, Mutschelle folgte, starb aber noch vor Antritt seines Amtes. Im Jahre 1802 erging nochmals der Ruf der preussischen Regierung in der gleichen Angelegenheit an einen süddeutschen Gelehrten, diesmal an Joh. Anton Eisenmann, einen gebornen Badenser, der in Würzburg seine Studien gemacht hatte, später als Pädagoge sich auszeichnete und als Domherr in Bamberg starb. Die Kriegsrüstungen in Preussen machten jedoch der Regierung die Ausführung des Planes unmöglich, die Errichtung der beabsichtigten Fakultät kam nicht zustande (cf. Jaeck, Zweithes Pantheon bei Literaten und Künstler Bambergs. Bamberg 1843, S. 26).

Aus der vorliegenden Schrift Dr. Ludwigs, welche den I. Band einer Biographie über Zirkel bildet, haben für die Freunde der „Kantstudien" lediglich die Kapitel 4, 6 und 7 Interesse, wo die pädagogische, dogmatische und philosophische Anschauung Zirkels dargelegt wird. Von seinem Biographen wird der feinsinnige Zirkel wegen der Vorliebe für die Kantische Philosophie als unkirchlich, als Rationalist, als Heuchler, als Deist bezeichnet. Das Buch Kants: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" nennt Dr. Ludwig eine „berüchtigte" Schrift. Einer Würdigung derselben auch nur nach der historischen Bedeutung glaubt sich der Kirchenhistoriker überhoben. Dass er auch die Kantischen Schriften nach einer Gesamtausgabe nicht in der herkömmlichen Weise citieren kann (S. 99), soll wohl noch ein weiterer Beleg sein, wie sehr sich der Autor vor einer Infektion durch den „Rationalismus" Kants gehütet hat.

München. Dr. G. Huber.

Siegel, Carl. Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Leipzig, O. R. Reisand 1903. (IV und 180 S.)

Die doppelte Aufgabe, welche sich das vorliegende Buch gestellt hat, ergiebt sich aus dem Titel. Psychologisch wird die Erkenntnis erklärt durch die beiden „Grundfunktionen des Bewusstseins", Trennen und Verbinden. Da von diesen beiden die letzte in der Psychologie bisher schon eingehend erörtert worden ist, so beschäftigt sich der Verfasser in erster Linie mit dem Begriffe des Trennens. Dadurch berührt er sich vielfach mit Ulrici, in dessen Gedankensysteme das Unterscheiden eine Hauptrolle gespielt hat. Doch findet er eine Abweichung von diesem darin, dass „das Unterscheiden sich nicht mit einem wirklichen Scheiden bei Ulrici deckt". (S. 8.) Den Trennungsprozess findet Verfasser schon auf der Empfindungsstufe. Er erklärt, dass „auch die Empfindung selbst, wie wir Menschen sie heute haben, nicht der ursprüngliche Prozess, sondern

das Produkt späterer Entwickelung und zwar einer natürlich unbegrifflich, ja unwillkürlich sich vollziehenden Trennung ist". (S. 18.) S. 57 ff. wird die „Bedeutung des Trennungsprozesses für die Urteils- und Begriffsbildung" besprochen. Hier erfolgt die Auseinandersetzung mit Wundt, besonders aber mit Jerusalem, dessen „Kraftzentrumstheorie" S. 66 ff. eingehend erörtert wird. Bemerkenswert sind die Ausführungen über „Urteil und Gültigkeitsglauben" S. 72 ff. Siegel sieht ferner im Trennungsprozess auch die Grundlage naturwissenschaftlicher Methoden. Insbesondere ist ihm das Trennen die „Grundfunktion, die das Wesentliche der Induktion herbeiführt". — Diesem ersten psychologischen Abschnitte folgen zwei erkenntnistheoretische. Zuerst wird die Lehre von den Kategorieen behandelt, „jenen allgemeinsten Begriffen . . ., welche dazu dienen, die durch die Empfindungen gegebene, versubjektivierte Welt in eine objektivere Welt zu verwandeln". (S. 93.) Es folgt eine Kritik von Kants Ableitung der Kategorieen. Siegel hält drei Kategorieen fest: Zahl (Zusammenfassung von Kants Kategorieen der Quantität), Substanz und Kausalität. (S. 98.) Der dritte Abschnitt giebt einen „allgemein philosophischen Ausblick". Es wird die „Lehre von der objektiven Welteinheit" entwickelt. Der Zusammenhang mit Spinoza wird zugestanden. Doch wird (S. 167) im Anschlusse an F. Jodl behauptet, dass der Monismus „zwar in die gradlinige Fortsetzung von Spinozas Denkrichtung fällt, sich aber jedenfalls mit seiner Denkweise nicht genau deckt". Nicht ganz unwidersprochen lassen können wir die Behauptung im Vorwort (S. IV): „Wir nähern uns zugleich aber auch der Grundanschauung, die ein Kant lange Zeit festgehalten, und die er erst aufgegeben hat, da er sich zu einem Kopernikus berufen und durch Umwertung aller Werte auf erkenntnistheoretischem Gebiete die notwendige Gültigkeit ebensowohl als die notwendige Beschränktheit menschlicher Erkenntnis unwiderleglich dargelegt zu haben vermeinte." Nur auf die Dissertation vom Jahre 1770 dürfte das Gesagte annähernd zutreffen. Abgesehen davon ist die monistische Denkweise im Sinne Siegels nur eine schwache Unterströmung im Gedankenflusse Kants. Spuren derselben dürften auch in den Schriften der kritischen Periode nicht ganz fehlen. Die in den obigen Worten enthaltene, nicht allzufreundliche Beurteilung von Kants erkenntnistheoretischem Lebenswerke hat der Verfasser selbst zu vertreten.

Das Siegelsche Buch enthält eine energische Bearbeitung der hier in Betracht kommenden Begriffe. Es wird hoffentlich die psychologischen Fragen lösen helfen und dazu beitragen, dass die Behandlung der hierher gehörigen allgemein psychologischen Probleme immermehr eine empirisch exakte Grundlage erhält.

Darmstadt. Ernst Schrader.

Why the Mind has a Body by C. A. Strong, Macmillan and Co. New-York and London 1903. (355 S.)

Über ein in der letzten Zeit vielfach erörtertes Thema giebt uns der Verfasser — Professor Strong an der Columbia Universität, New-York — ein scharfsinnig und mit vieler Überlegung geschriebenes Buch, welches vorzüglich geeignet ist, grössere Klarheit vom methodologischen Standpunkte aus in die Behandlung des Problems hineinzubringen. Die Einteilung derselben nach empirischem (S. 1—66), kausalem (S. 66—160) und metaphysischem Gesichtspunkte verdient hohe Anerkennung. Obwohl selbst Psycholog, erkennt doch Strong sehr wohl an, in dieser Hinsicht in einem zu vielen Psychologen der Gegenwart erfreulichen Kontraste, dass die zu behandelnde Frage unmöglich durch experimentelle Psychologie allein gelöst werden kann.

Der wichtige Punkt, wie Verf. richtig betont, bei der Auffassung der Bezeichnung zwischen Körper und Geist, ist nicht die Frage, in welcher Richtung das Kausalverhältnis liege, sondern vielmehr ob das Verhältnis solcher Art sei, dass es eine Kausalauffassung überhaupt gestatte. Seine Übersicht der verschiedenen möglichen Theorien vom empirischen Standpunkte führt

zu der Aufstellung von Wechselwirkungstheorie, „Automatontheorie“ und Parallelismus als heutzutage die drei wichtigsten. Da aber vorläufig diese nur empirische Theorieen sind, so bedürfen sie später einer philosophischen Kritik und weiteren Interpretation.

Die speziellen Fragen, die sich möglicherweise nach experimenteller Methode als lösbar ergeben, sind: 1. ob der Gehirnvorgang sich erschöpfe im Augenblicke, wo der ihm korrespondierende psychische Prozess stattfindet oder ob er noch weitere physiologische Wirkungen hervorbringe? 2. Ob alle psychischen Prozesse mit physischen Ereignissen verknüpft seien? 3. Ob das Zeitverhältnis zwischen psychischen Zuständen und physiologischen Vorgängen simultaner oder successiver Art sei? Es ist ein Verdienst Strongs, diese letzte zu wenig diskutierte Frage betont zu haben. Denn sind der Gehirnvorgang und der psychische Prozess simultan, so würde dieses kaum mit einer Wechselwirkungsauffassung vereinbar sein. Gesetzt aber, sie seien successiv, so bildete das nicht notwendigerweise ein Argument für diese Hypothese. Der Verf. zeigt, dass es nicht möglich ist, diese Frage durch das Experiment oder die Beobachtung zu entscheiden. (S. 62.) Statt das Kausalverhältnis durch eine Bestimmung des Zeitverhältnisses zu bestimmen, muss umgekehrt das letztere vermöge einer Entscheidung des ersteren bestimmt werden. Was Frage 2 betrifft, so ist Verf. geneigt, sie zu beziehen auf Grund der Erfahrung, dass alle psychischen Zustände durch Anwendung physischer Mittel zum Verschwinden gebracht werden können. Auch sprechen dafür die Thatsachen der Ermüdung (S. 56—60). Auf der anderen Seite giebt es keine Thatsachen, welche zeigen, dass alle cerebralen Prozesse mit geistigen Prozessen verbunden seien. Fragt man nun, ob der cerebrale Vorgang aufhört, wenn der psychische Prozess eintritt, so kann dies nicht experimentell beantwortet werden. Wäre es zu bejahen, so würde ein starkes Argument für den Parallelismus — oder richtiger gesagt, für die Lehre von der Geschlossenheit der physischen Kausalität, auf der der Parallelismus beruht — aufgehoben sein. Eine durchgehende Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen wird durch die Thatsachen scheinbar bestätigt. Während wir niemals mehr als Ortsveränderungen oder Zustandsänderungen durch unseren Willen bewirken können, so können dagegen Veränderungen der Materie unser Bewusstsein sehr abschwächen oder sogar zum Verschwinden bringen. Wäre nun unser Wille im Stande, ein Stück Materie zu vernichten, würden wir nicht geneigt sein, in dieser Thatsache einen Beweis der Abhängigkeit des Physischen vom Psychischen zu erblicken?

Im zweiten Teile seines Werkes behandelt der Verf. die kausale Seite des Problems. Zuerst giebt er einige genauere Fassungen und Auslegungen der widerstreitenden Hypothesen; dabei macht er einen lehrreichen Vergleich zwischen der „Automatontheorie“, welche eine einseitige Wechselwirkungslehre darstellt und dem Parallelismus. Das Motiv, welches zahlreiche Forscher zur Verwerfung des letzteren und zur Anerkennung der Wechselwirkungstheorie führt, nämlich der Glaube, dass: „the causal afficieing of consciousness is at stake“, ist nach Strong nicht begründet. Denn mit Recht betont er, was er noch an mehreren Stellen seines Buches nachweist, dass der Parallelismus keineswegs den Epiphaenomenalismus einschliesst. Dagegen bildet der Panpsychismus ein Element in der Gesamtauffassung Strongs.

In Kap. V. VI. VII., Abschnitte, welche viele fein- und scharfsinnige Bemerkungen enthalten, werden die Argumente für die Automatonlehre, Wechselwirkung und den Parallelismus eingehend geprüft. Von diesen steht nach Verf. die erste auf schwächerem Fusse und schliesst die Schwierigkeit einer doppelten Effekttheorie in sich ein. Die Wechselwirkungstheorie stützt sich hauptsächlich auf die Thatsachen der willkürlichen Handlungen und die Existenz des Bewusstseins, welches nach biologischen Prinzipien irgend welche Rolle zu spielen haben muss. Die Gründe des

Parallelismus sind vor allem in der Natur des Kausalverhältnisses und in dem Prinzipe der Erhaltung der Energie zu suchen, weshalb dann die Untersuchungen vieler Wechselwirkungstheoretiker in der neuesten Zeit sich gegen das letztgenannte Prinzip gewendet haben, in dem sie entweder nachzuweisen versucht haben, dass ein Kausalverhältnis zwischen Physischem und Psychischem ganz wohl mit dem Energieprinzip vereinbar sei (wie z. B. Stumpf, Sigwart); oder die universelle Gültigkeit dieses Prinzips angegriffen haben (wie z. B. Busse und andere). Hinsichtlich des zweiten Ausweges liegt, wie mir scheint, bis jetzt das onus probandi den Gegnern ob, um eine thatsächliche Ausnahme zu diesem umfassenden Prinzip zu statuieren. Hinsichtlich des ersten Ausweges stimmen wir mit Strong überein, in dem er das Resultat einer Prüfung der Versuche so zusammenfasst: „Unless, however, the psychical itself is a form of energy, no vieuw which attributes to it physical action can be reconciled with the Conservation of Energy". S. 134. Kein Forscher, glaube ich, rechnet ernstlich mit der Wahrscheinlichkeit von Stumpfs Annahme einer psychischen Energie, geschweige dass er diese Hypothese als irgendwie bewiesen betrachtet. Man kann den Begriff, psychische Energie, nur gebrauchen, wie Ostwald es thut in seinen „Vorlesungen über Naturphilosophie", falls man unter Energie nicht etwas anderes versteht als was wissenschaftlich darunter verstanden wird. Denn was energetisch ist, hat eine Grösse, das Psychische als solches hat aber keine Grösse.

Wenn wir den Kausalbegriff auf das Verhältnis von physischen Vorgängen und psychischen Prozessen anwenden wollten, so würden wir bestenfalls Gleichförmigkeit oder Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge haben — natürlich angenommen, dass das Zeitverhältnis zwischen beiden dasjenige der Succession sei. Aber blosse Gleichförmigkeit erschöpft nicht den modernen Kausalbegriff. Derselbe ermöglicht nicht nur die Konstruktion einer kontinuierlichen Reihe, sondern fordert noch dazu ein zahlenmässiges Verhältnis zwischen Wirkung und Ursache. Diese quantitative Beziehung vertritt die Stelle des von Hume mit Recht kritisierten Begriffs eines verborgenen Nexus; zugleich aber verleiht sie dem Kausalverhältnis einen mehr rationalen Charakter als Hume anerkannte. Bei seiner Anwendung auf das Verhältnis vom Physischen und Psychischen fehlen diese Merkmale des modernen Kausalbegriffs vollständig. Deshalb sagt Verf.: „Das Argument vom Kausalprinzipe beweist den Parallelismus, aber seine Gültigkeit ist nur hypothetisch, da es auf der Annahme beruht, dass psychische Prozesse mit ihren cerebralen Begleiterscheinungen simultan sind." S. 159. Ich glaube aber, dass ein Rückschluss vom Kausalverhältnis auf das Zeitverhältnis möglich sei, und gedenke in dieser Hinsicht eines Beweises, welchen neuerdings Riehl angeführt hat. „Wäre das Psychische eine Energieform, so müsste, so oft es hervortritt oder sich bethätigt, ein bestimmter Betrag einer anderen Energieform verschwinden, so oft es latent wird, Energie von anderer Art entstehen." Die Erfahrung lehrt aber gerade das Gegenteil. Denn Mosses Experiment hat gezeigt, dass die Energie des chemischen Umsatzes im Gehirn gesteigert wird, wenn wir geistig thätig sind, herabgesetzt, wenn wir geistig ruhen." „Es verschwindet also nicht Energie, wenn Bewusstsein entsteht, es entsteht nicht Energie, wenn Bewusstsein verschwindet," woraus Riehl den Schluss gezogen hat: „der chemische Prozess im Gehirn und die psychische Thätigkeit verwandeln sich nicht ineinander; sie gehen miteinander." (Philosophie der Gegenwart S. 158.) Dieses bildet nicht nur eine Instanz gegen Stumpfs Vorschlag das Psychische als eine Energieform zu betrachten, sondern legt zugleich die Gleichzeitigkeit der psychischen Thätigkeit und des physiologischen Prozesses dar. Aber abgesehen hiervon, so lange man nachweisen kann, was wie ich glaube, in der That möglich ist, dass physische Veränderungen überall durch physische Faktoren eindeutig bestimmt werden, so ist das Argument vom Kausalprinzipe durchaus nicht von der von Strong aufgestellten Bedingung ab-

hängig. Denn ob die psychische Thätigkeit mit dem cerebralen Prozess gleichzeitig sei oder nicht, so kann doch jene unmöglich in das physische Geschehen eintreten.

Der dritte Teil des Buches behandelt die eigentlich metaphysische Seite des Problems und ist unserer Ansicht nach weniger befriedigend. Man spricht von der Beziehung zwischen Körper und Geist, ohne festgestellt zu haben, was Körper und Geist bedeuten. Warum erscheinen sie zusammen? Nun zeigt schon der Titel von Strongs Buch nicht nur an, dass diese Fragen beantwortet werden, sondern ebenso in welcher Richtung die Antwort gesucht werden soll.

Was bedeutet das physische Universum? Bei einem Versuch, diese Frage zu entscheiden, acceptiert der Verf. eine Art von Idealismus, welcher nicht leicht zu kennzeichnen ist. Zuweilen scheint es beinahe eine Art von Subjektivismus zu sein oder wenigstens von subjektivistischen Prämissen auszugehen, wie z. B. wenn Verf. behauptet, dass „wir unmittelbar nur unsere eigene Bewusstseinszustände als solche erkennen können". Wir wissen, dass die Sinnesphysiologie und Analyse des Wahrnehmungsprozesses gegen den naiven Realismus angeführt werden können. Gewisse sogenannte metaphysische Argumente, welche von Berkeley herstammen, können nach dem Verf. entweder mit einem kritischen Realismus oder Idealismus vereinigt werden. (S. 170—182.) Aber wir hören: „falls der naive Realismus unannehmbar ist, so werden wir gezwungen, eine idealistische Auffassung der Welt, wie sie unmittelbar wahrgenommen wird, anzunehmen." Giebt es denn nur einen naiven Realismus? Strong selbst sagt: „Der Idealist kann entweder ein Phänomenalist oder ein kritischer Realist sein." (S. 192.) Er selbst nimmt auch Dinge-an-sich an, wie wir bald sehen werden. Falls aber „die Existenz von Dingen-an-sich zugegeben wird, müssen sie als nicht-materiel aufgefasst" werden. Damit ist das Thema angegeben, welches anzuführen und zu begründen die weitere Aufgabe des Buches bildet. (S. 211—295.)

Nachdem die Möglichkeit von Dingen-an-sich festgestellt wird, wie Strong irrtümlich glaubt im Gegensatze zu Kant, während, richtiger gesagt, er sich im Gegensatze zur Methode Kants befindet, in dem er ihre Existenz durch Kausalschlüsse aus subjektiver Erfahrung erschliessen will, werden verschiedene Wege eingeschlagen, um ihre Existenz über allen Zweifel zu erheben. Strong glaubt schon früher gezeigt zu haben, dass „material objects exist only as modifications of consciousness", und dass „consciousness is the sole reality". Jetzt aber wird uns gesagt, dass Dinge-an-sich angenommen werden müssen „to fill up the gaps between individual minds and give coherence and intelligibility to one conception of the universe". (S. 259.) Ist dieses aber nicht schliesslich die Bedeutung des Dings-an-sich in Kants Erkenntnistheorie, welche einen Idealismus des Wissens bildet auf realistischem Grunde? Wenn es solche Dinge nicht gäbe, so würde das individuelle Bewusstsein aus Nichts bestehen.

Es ist interessant, zu bemerken, dass Strong zugeben muss, dass die Annahme von Dingen-an-sich einen unbegründeten Saltus einschliesst. „Things-in-themselves cannot be demonstrated in such a way as to extort conviction." Kant hat hier tiefer gesehen. Nach seiner Lehre ist mit der Existenz von Empfindungen die Existenz von äusseren und dem Bewusstsein unabhängigen Dingen gleichzeitig gegeben. Verf. scheint nur durch eine falsche psychologische Analyse der Wahrnehmung, welche zwischen dem Wahrnehmungsobjekte und Wahrnehmungsprozesse nicht unterscheidet, irregeführt; die z. B. nicht nur das Sehen, sondern das gesehene Objekt zu einer subjektiven Erscheinung macht. Wenn alle Elemente der Wahrnehmung nur Zustände unseres Bewusstseins darstellen, so ist es sicher, dass der Übergang zum Objekte nur durch einen Gewaltakt zu Stande kommen kann. Aber von diesem Standpunkte aus ist es nicht leicht einzusehen, wie man konsequenterweise über Trugschlüsse hinauskommt. Es ist bemerkenswert, wie viele Idealisten von den Prämissen

des Subjektivismus ausgehen, dessen Konsequenzen sie dann nachher nicht anerkennen wollen. In welcher unklaren Weise wird die Sache oft dargestellt, wie z. B wenn gesagt wird, dass ein unmittelbares Wissen von äusseren Objekten mit ihrer vom Bewusstsein unabhängigen Existenz nicht vereinigt werden könne! Welche Zweideutigkeit in dem Satze: „We cannot look outside our minds and know immediately things existing there.“ Aber ohne unmittelbar zu erkennen, was diese Dinge seien, können wir ganz wohl unmittelbar und gleichzeitig mit unseren eigenen Bewusstseinszuständen erkennen, dass äussere Dinge existieren. Das Wort „outside“ ist gewiss mehrdeutig!

Nach Strong sind diese Dinge psychischer Natur. Andernfalls könne der Ursprung des individuellen Bewusstseins nicht erklärt werden. Ist dieser Ursprung überhaupt zu erklären? „Intermental causality, sagt er, disproves the Kantian contention that the causal category cannot be used to transcend empirical experience“. (S. 241–245.) Trotz dieser Behauptung und der Bemühungen des Verf., den Begriff von „intermental causality“ zu präcisieren, scheint mir Kant Recht zu behalten. Denn gesetzt, dass eine Anwendung des Kausalprinzips auf psychische Begebenheiten nachgewiesen und dieser Begriff besser ausgearbeitet wäre, so würde dennoch zu zeigen sein, dass derselbe uns über alle empirische Erfahrung hinausführen müsse. Dabei müsste auch untersucht werden, ob die Bestimmung der Dinge-an-sich als geistiger Art wirklich begründet wäre. Darauf kommen wir wieder zurück.

Es giebt vier Wege, von denen aus der Charakter dieser Dinge möglicherweise näher bestimmt werden könne: 1. durch die Eigenschaften unserer Wahrnehmungen, 2. vermöge unseres Begriffs der Realität, 3. durch Analogie mit anderen Seelen, 4. aus der Thatsache der Entstehung und Entwickelung vom Bewusstsein. Der erste Weg führt zu keinem entscheidenden Schluss. Der zweite führt zur Anerkennung der Dinge als „bewusst“, nicht als materiell. „Since we exist only so long as we are conscious — eine Annahme, welche nicht nur nicht bewiesen, sondern durch die Erfahrung widerlegt wird —, it follows that the essence of the mind is consciousness“. „The antithesis between consciousness and its immediate objects is fallacious“. „The existence of things immediately know is simply the existence of the knowing state. Hence reality is not existence for, but existence of consciousness; or all existence for consciousness is existence of consciousness; consciousness being in its very nature existence for itself“. (S. 289, 290.) Diese Ansicht erhält nach dem Verf. durch die oben in 3. und 4. gekennzeichneten Methoden eine weitere Unterstützung. Dass viele dieser Behauptungen nicht axiomatisch sind, wie z. B. dass Bewusstsein nur aus Bewusstsein entstehen kann, ist ganz sicher. Ausserdem stellt ein solcher Satz wie: „the existence of things immediately know is simply the existence of the knowing state“, einen durchaus unbegründeten Subjektivismus dar.

Es handelt sich endlich um eine Anwendung der gewonnenen metaphysischen Ergebnisse auf das Problem von Seele und Leib. Eine in dieser Beziehung befriedigende Theorie soll nach Strong eine Lösung der drei folgenden Punkte gestatten. 1. Warum überhaupt Seele und Leib associiert seien? 2. Der Ursprung des Bewusstseins. 3. Die Wirksamkeit des Bewusstseins.

Die Wechselwirkungslehre schliesst nach S. den Dualismus in sich ein, und kein Dualismus vermag die Fragen 1. und 2. zu beantworten. Ebenso ungünstig ist es mit der Automatontheorie gestellt, die noch dazu unmöglich mit der Wirksamkeit des Bewusstseins vereinbar ist. Der Parallelismus verträgt sich entweder mit einem psychophysischen (kritischen) Monismus oder psychophysischen Idealismus. Dieser ermöglicht eine wahrscheinliche Erklärung der oben aufgestellten Fragen. Denn bezüglich der ersten Frage, so behauptet dieser Idealismus: „that the thing-in-itself symbolized by the kain-process is the accompanying

consciousness. Thus it explairs the connection of mind and body by subsuming the relation under that of thing-in-itself and phenomene". (S. 336.) Da nun dieser Idealismus schliesslich eine Identitätstheorie ist (S. 342), so wird die Wirksamkeit des Bewusstseins offenbar gerettet; und da ferner die Dinge-an-sich selbst bewusster Natur sind, so wird die Schwierigkeit bezüglich des Ursprungs des individuellen Bewusstseins gelöst. Die Materie ist blosse Erscheinung eines Dinges, welches im Grunde psychisch ist. Die Lösung des ganzen Problems ist also durch eine idealistisch-psychophysische Identitätstheorie gegeben. Der kritische oder zentrale Monismus aber fällt nach Strong zusammen, weil er ein Certain quid fordert als der gemeinsame Grund vom Physischen und Psychischen. Er ist unfähig, darüber Auskunft zu geben, weshalb diese beiden zusammen erscheinen oder wie das Psychische entstanden sei.

Erklärt denn wirklich in befriedigender Weise das von James und Paulsen beeinflusste Werk Strongs diese Schwierigkeiten? Können sie überhaupt gelöst werden? Die Antwort hierzu hängt davon ab, was man unter Erklärung versteht. Unserer Ansicht nach bedeutet die Subsumption des individuellen Bewusstseins unter das Ding-an-sich nur eine wörtliche Beschreibung eines bloss möglichen Thatbestandes, bis man den psychischen Charakter dieser Dinge genauer bestimmt hat. Sonst gleicht ein derartiges Verfahren einer Zurückführung des Bekannten auf das weniger Bekannte oder Unbekannte, denn das individuelle Bewusstsein bildet den Ausgangspunkt aller Erklärung und ist uns besser bekannt, als das Ding-an-sich. Oder die vermeintliche Erklärung ist ein petitio, da sie den Ursprung des Bewusstseins nur weiter hinausschiebt. Sind die Dinge-an-sich ein Bewusstsein, ähnlich dem individuellen, so wird nichts erklärt; sind sie aber von diesem verschieden, wie kommt es, dass das individuelle Bewusstsein aus ihnen entstanden ist? In keinem Falle ist das Problem vom Verf. gelöst, vielleicht ist es eben nicht lösbar. Die Auffassung Strongs führt zuletzt zum Panpsychismus, den die Erfahrung nicht bestätigen kann. Da die Dinge-an-sich als solche nicht entstanden sein können, so müssen sie ewig sein. Wir kennen aber Bewusstsein nur als einen periodischen Prozess, nicht als ein permanent existierendes Ding.

Die Schwierigkeiten und Einwände, die sich als Folge seiner Auffassung ergeben, entgehen dem Verf. nicht. Er berührt sie vorübergehend am Ende seines Buches (S. 348–353) und hofft sie später durch eine weitere Untersuchung über den Begriff und die Einheit des Bewusstseins überwinden zu können. Eine Metaphysik sollte auch erklären, wie es kommt, dass die Dinge-an-sich solche „Schatten" aufwerfen, die wir nicht umhin können, als materielle Körper aufzufassen. Ferner erscheint uns die physische Welt als continuierlich. Ist die wirkllche Welt oder „ultimate Reality" auch continuierlich? Wenn nicht, so muss die Entstehung dieses Scheins durch den Idealismus erklärt werden. Wenn aber die Dinge-an-sich wirklich ein kontinuierliches Ganzes bilden, so entsteht wiederum die Frage, wie die individuellen Bewusstseine, welche uns als abgesonderte Einheiten erscheinen, sich aus dem kontinuierlichem Ganzen entwickelt haben.

Das bedeutende Buch Strongs, welches schon in dem Titel den idealistischen Hintergrund verrät, stellt das Hauptproblem in einer Form dar, in welcher sie eigentlich nicht lösbar ist. Auf kritischem Standpunkte, kennen wir nur Erscheinungen. Auch das individuelle, und uns allein bekannte Bewusstsein ist daher nur Erscheinung wie die Materie. (Nach Strong ist es ein grosser Irrtum Kants, Bewusstsein zu einer blossen Erscheinung herabgesetzt zu haben.) Wer kritischer Idealist ist und bleibt, muss doch zugeben, dass die Welt der Wissenschaft durch unsere Erkenntnisformen und Prinzipien bedingt ist. Jedenfalls ist es unmöglich, zu behaupten, dass wir die Welt als Ganzes erkennen. Materie und Geist sind Begriffe, die wir mit Recht in der Erfahrung anwenden, und beide deuten auf etwas Reales hin. Wenn man aber die ganze Wirklichkeit

nach einem dieser Begriffe ausschliesslich erklären will, so macht man den groben Irrtum, den Begriff des Ganzen nach demjenigen des Teiles zu konstruieren. Der heutige Stand der Wissenschaft schliesst den Versuch aus, das Physische in das Psychische direkt aufzulösen, ebenso wie das Psychische aus materiellen Faktoren zu erklären. Will man das Verhältnis zwischen beiden monistisch auffassen, wie Strong thut, so kann man nicht umhin, Physisches und Psychisches als verschiedene Erscheinungsarten eines gemeinsamen Substrates, und damit kritischen Monismus annehmen.

Dem theologischen und metaphysischen Idealismus ist dieser bescheidene, neutrale, durch Kants Kritik gegründete, obwohl nicht von Kant selbst angenommene Monismus, unsympatisch. Fortwährend wird es gegen ihn eingewendet, dass die postulierte Einheit des Physischen und Psychischen eine bedeutungslose Annahme oder bloss eine Wort-Auskunft bildet, so lange es kein Mittel giebt, diese Identität entweder anschaulich darzustellen, oder irgendwie unmittelbar zu erleben. Dieser Einwand zeigt sehr gut eine Verkennung der Aufgabe, sowohl der Bedingungen des Problems. Unser Denken, wie Riehl neuerdings betont hat, dringt nur bis zur Voraussetzung dieser Einheit hin. Diese Einheit bleibt in gleicher Weise eine Grenze für alle Theorien, die nicht zuletzt mystisch werden, bestehen. Der kritische Monist allein gesteht offen zu, dass er nicht im Stande ist, ein letztes Erklärungsprinzip des Zusammenbestehens von Körper und Geist anzugeben. Aber er behauptet, dass seine Hypothese dem heutigen Stande der Wissenschaft am besten entspreche, da sie sich in Übereinstimmung mit den bekannten Naturgesetzen und mit den Resultaten der psychologischen Analyse befindet.

Montreal. J. W. Hickson.

Selbstanzeigen.

Kaminski, Willy. Über Immanuel Kants Schriften zur physischen Geographie. Ein Beitrag zur Methode der Erdkunde. Dissertation Königsberg 1905 (Verlag von H. Jäger).

Wenn der Verfasser es unternahm, Kants Schriften zur physischen Geographie von neuem zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen, so geschah es in der Überzeugung, dass man Kant nicht gerecht werden kann, wenn man nur seine Leistungen in Einzeldisciplinen — wie Kosmologie, Erdbebenkunde oder Meteorologie — in Betracht zieht. Vielmehr beruht die auch heute noch beachtenswerte Bedeutung Kants für die Geographie in der Gesamtauffassung der Aufgaben und Methoden der geographischen Wissenschaft. Fragen, die die Grundbegriffe der Geographie betreffen, und um die der Kampf der Ansichten besonders heftig im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts tobte, tauchen, da sie in der Natur des Gegenstandes liegen, schon viel früher gelegentlich auf. In Kant erblickt der Verfasser einen Vertreter der Auffassung der Geographie als einer auf die Kenntnis sowohl der Natur wie der Menschheit gerichteten Wissenschaft, in der die Untersuchung räumlicher Beziehungen leitender Gesichtspunkt ist.

Eine Hauptschwierigkeit lag in der Unsicherheit der Überlieferung des Kantischen Kollegs über physische Geographie. Der Verfasser hofft, die Zuverlässigkeit von Rinks Ausgabe des Kollegs durch Vergleichung verschiedener Vorlesungsnachschriften in ein etwas helleres Licht gesetzt zu haben.

Willy Kaminski.

Jerusalem, Wilhelm, Prof. Dr. Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite. Wien und Leipzig, 1905, Verlag von Wilhelm Braumüller. (XII u. 226 S.)

Das Buch ist einerseits eine kritische Vorarbeit für ein Lehrbuch der Logik, andererseits eine Verteidigung und Weiterführung der in meinen früheren Arbeiten niedergelegten erkenntnistheoretischen Anschauungen. Im ersten Abschnitt suche ich die in meiner Rede auf Kant (Wien 1904) ausgesprochene Ansicht, dass die Grundlage von Kants Erkenntniskritik in einer neuen psychologischen Einsicht zu suchen sei, eingehender zu begründen. Die introspektive Arbeit, die Kant geleistet hat, wird durch Stellen aus seinen Briefen charakterisiert und als Ergebnis dieser Arbeit betrachte ich die Erkenntnis von der gestaltenden Tätigkeit des Ich-Bewusstseins, die in jedem Urteil zutage tritt. Im zweiten Abschnitt wird eine Widerlegung des kritischen Idealismus versucht, wobei ich auf die Arbeiten von Ostwald, Cornelius, Rickert und bes. Heim näher eingehe. Der von Heim unternommene Versuch, den Solipsismus konsequent durchzuführen, wird nach gründlicher Prüfung als misslungen bezeichnet, wobei die Begriffe der Zeit und der Zahl besonders erörtert werden. Ich versuche dann nachzuweisen, dass der kritische Idealismus aus dem Bestreben entspringt, den Materialismus zu überwinden, und dass der Idealismus trotz seines Strebens, jede Metaphysik zu vermeiden, dennoch zu sehr gewagten metaphysischen Konstruktionen führt.

Es folgt nun eine Untersuchung der „reinen" Logik, wie sie Cohen auf Kantscher, Husserl auf scholastischer Grundlage versucht. In Cohens Logik der reinen Erkenntnis finde ich den Gedanken, die Logik eng an die mathematische Naturwissenschaft anzuschliessen, sehr fruchtbar, muss jedoch die Auffassung des Denkens als eines Erzeugens ablehnen. Durch eine eingehende Kritik von Husserls „Logischen Untersuchungen" gelange ich zu dem Ergebnis, dass dieser Denker, für den die Scholastiker des Mittelalters eingestandenes Vorbild sind, in seinen Argumentationen streng dogmatisch bleibt und bis zu den Problemen des Kritizismus noch nicht vorgedrungen ist. Ich glaube ferner gezeigt zu haben, dass Husserl trotz seiner Bekämpfung des Psychologismus doch selbst Psychologist bleibt.

Auf den kritischen Teil des Buches folgt der positive. In dem Abschnitt über die gegenwärtige Aufgabe der Erkenntnistheorie lege ich dar, dass die Kritik der Erkenntnis ihre Aufgabe beendet hat, und dass die Psychologie des Erkennens eine Theorie der Erkenntnis in Angriff nehmen muss. Dabei wird das theoretische Denken nicht zum Ausgangspunkt, sondern zum Problem gemacht. Unter Hinweis auf Münsterberg und Simmel wird der biologische Ursprung des Wahrheitsbegriffes aufgezeigt und seine Weiterentwickelung im theoretischen Denken angedeutet. Die in meinen früheren Arbeiten „Urteilsfunction", Lehrbuch der Psychologie (3. Aufl. 1902) und „Einleitung in die Philosophie" (2. Aufl. 1903) gegebene Theorie des Urteils wird mit neuen Argumenten verteidigt. Ich suche ferner darzuthun, dass die kritisch-idealistische Behandlung der menschlichen Erkenntnis Probleme verdeckt, während die psychologische Untersuchung immer neue Probleme aufzeigt.

In einem weiteren Abschnitt über die „Aufgabe der Logik" fasse ich die Logik als Methodologie des Denkens auf, deren Grundlagen einerseits in der Psychologie, andererseits in der Geschichte der Wissenschaften zu suchen sind. Die Logik hat zu zeigen, wie viel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist. Die Prüfung der Urteile wird dann auf zwei Formeln zurückgeführt und zwar auf die Subsumptionsformel und auf die hypothetische Formel. Das Verhältnis von Grund und Folge und seine Beziehung zur zeitlichen Succession und zur Kausalität wird dann erörtert und auf Grund dieser Erörterung die Kantsche Einteilung der Urteile in analytische und synthetische neu interpretiert. In der Schlussbetrachtung versuche ich zu zeigen, dass die psycho-

logische Untersuchung des menschlichen Erkennens nicht der Aufklärung durch Kritik, sondern der Ergänzung durch Metaphysik bedarf.

Als „ein Ruf im Streite“ wird mein Buch von mir bezeichnet, weil ich mich darin gegen persönliche Angriffe (insbesondere gegen Husserl) verteidige und weil ich gegen eine in der Philosophie der Gegenwart verbreitete Richtung energisch Stellung nehme.

Wien. W. Jerusalem.

Jerusalem, Wilhelm. Prof. Dr. Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Wien und Leipzig, 1905, W. Braumüller. (VIII u. 292 S.)

Auf diese Sammlung früher publizierter Aufsätze (von den 21 Stücken sind nur 3 hier zuerst veröffentlicht), die für das grosse Publikum bestimmt ist, möchte ich doch auch die Fachgenossen und bes. die Leser der Kantstudien aufmerksam machen. Sie bildet eine Ergänzung meiner systematischen Arbeiten und ist durch ein Namen- und Sachregister leicht benützbar gemacht. Aus dem Inhalt hebe ich hervor die Aufsätze über das philosophische Staunen, die Zukunft der Philosophie, über Wahrheit und Lüge, über den Naturalismus in der modernen Literatur, über Arbeit und Gesittung, — die Physiologie der Seele und über die Volksseele. Ausserdem enthält das Buch Charakteristiken von Franz Grillparzer, Sophie Germain, Theodor Meynert, Wilhelm Wundt, Ernst Mach und H. Steinthal.

Wien. W. Jerusalem.

Schrader, Ernst. Elemente der Psychologie des Urteils. Erster Band: Analyse des Urteils. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1905. (VIII u. 222 S.)

Das Buch will die Bildung des einzelnen Urteils streng empirisch erklären (Kap. I), während die Untersuchung der Zusammenhänge, in welchen dieses steht, dem zweiten Bande, der Lehre von den „Tendenzen der Urteilsbildung“ vorbehalten bleibt. Da Wahrheit und Irrtum nur im Urteile enthalten sind, so setzt die Erklärung hier ein. Wahre Urteile würden allein die charakteristischen Merkmale nicht zeigen. Deshalb werden zunächst die Erfahrungen des Irrens behandelt (Kap. II u. III). Die Abnahme einer besonderen psychischen Aktivität (Lotzes beziehendes Denken, z. T. auch Wundts Apperception u. s. w.) wird vom Standpunkte einer empirischen Begriffsbildung aus abgelehnt. Die idealen Gedanken, welche historisch vielfach mit ihr verknüpft sind, müssen von der Psychologie unabhängig gemacht werden und können das auch ohne jede Gefahr und ohne jede Beeinträchtigung. Kap. V betrachtet den Unterschied, der zwischen sprachlichem und nicht-sprachlichem Denken besteht, und benutzt zur Erklärung desselben die von H. Taine aufgestellte Theorie der Substitution. Kap. VI findet den Unterschied zwischen dem Urteile und sonstigen Vorstellungsverbindungen, 1. in der ergänzend hinzutretenden Vorstellung des prädikativen Verhältnisses, 2. in der Zustimmung, welche der Urteilende erteilt — oder verweigert. Doch erfordern die beiden Merkmale nicht die Einführung eines neuen Erklärungsprinzips. Sie lassen sich auflösen in Assoziation, Substitution und negative Beziehung zwischen Vorstellungen, welche schon früher abgeleitet worden war. Vgl. des Verfassers Schrift: Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils. Leipzig 1903 und die Besprechung derselben in den KSt. X, S. 209.

Darmstadt. Ernst Schrader.

Geisler, Victor. Was ist Philosophie? Was ist Geschichte der Philosophie? Berlin, Theodor Froehlich, 1905. (60 S. 8°.)

Die Schrift ist gedacht als die Einleitung einer grösseren Arbeit, welche dem „Zug des Gedankens von Descartes durch Spinoza und Leibniz bis Kant“ nachspähen will. Die Art der Behandlung, welche diesem Gegenstande zuteil werden soll, machte eine Bestimmung des Begriffs der

Geschichte der Philosophie erforderlich, und dieser wiederum setzte denjenigen der Philosophie selber voraus.

Was ist Philosophie? In dieser Beziehung wird ausgegangen von der Thatsache des Doppelcharakters des Menschen als eines „praktischen" Subjektes und einer „theoretischen" Grösse, dergestalt, dass im Interesse der Wissenschaft beide Funktionen, so gewiss sie der Art nach von einander verschieden sind, in schärfster Abstraktion dafür an sich auch auseinander gehalten werden, und dass das erste, nach „Zuständlichkeit" verlangend, als der „primäre innere Faktor" behauptet wird, wohingegen das Ich als theoretische Grösse jene „Verfassung" des praktischen, seine „Ziele", „denkend zu deuten sucht" und insofern nur sekundärer Natur ist. „Rein in erster Hinsicht ist die Seele religiös — im weitesten Verstande — gerichtet, rein in letztem Betracht ist sie wissenschaftlich, philosophisch, bestimmt." Eine solche „grundsätzliche gedankliche Scheidung" der beiden Momente des Menschen aber konnte erst spät sich ergeben, „sie stellt also einen Wendepunkt im Fortschreiten des Erkennens überhaupt dar". Ist nun das Vorstellen zunächst notwendig abhängig vom unbefriedigten „religiösen Triebe", so ist eine solche Art der Betrachtung „elementar", „nicht reine Wissenschaft, nicht Philosophie"; ist das religiöse Verlangen aber — im Christentume grundsätzlich — gestillt worden, so hat auch das Erkennen nicht mehr jenes „notwendige Verhältnis" zum praktischen Subjekte, es ist „unabhängig im höheren Sinne" und so die letzten Fragen nicht mehr „bloss metaphysisch" behandelnd hat es die Höhe der „reinen Philosophie". Ist diese also durch das Christentum überhaupt möglich geworden, so wird am Ende der „Einleitung" noch bewiesen, dass sie erst „nach dem Eintreten der Kantischen Analyse der theoretischen Vernunft in die Geschichte" speziell möglich ist.

Dieses vorausgeschickt, wird S. 6 die „Philosophie" bestimmt als „das geordnete Bewusstsein um die Gesamtheit der grundsätzlichen Verhältnisse des Ich: des praktischen in der möglichen Unterschiedenheit seiner Auswirkungen und des theoretischen, sofern es auf seinen Gebieten in der ihm entsprechenden Weise die Art des ersten zu Ausdruck bringt". Sofern aber „dem philosophischen System die nur ideale Einheit eignet der Versuche stufenweise es zu gewinnen", (S. 10) verläuft die philosophische Arbeit selbst in vier grossen Gedankenreihen, welche eine jede den Wert hat einer „selbständigen systematischen Erkenntnis". Die erste entwickelt den „Urbegriff" des praktischen Ich, die zweite die diesem synthetisch zugeordneten, der Erfahrung entstammenden „Grundbegriffe", die dritte das „encyklopädische Verhältnis" der möglichen philosophischen Disziplinen, die vierte giebt das System derselben in deren Ausführung. In letzter Hinsicht wird unterschieden zwischen Disziplinen des praktischen und solchen des theoretischen Ich; jene sind die Philosophie der Religion, des Sittlichen, des Rechtes (auch des Staates und der Gesellschaft) und des Schönen, diese hingegen einerseits die Philosophie des Erkennens, des Denkens, der Sprache, andererseits die Philosophie der Natur, der Geschichte des praktischen Ich und der Geschichte des theoretischen Ich, diese letzte in der schliesslichen Besonderheit der Geschichte der Philosophie (S. 28, 29).

Was ist Geschichte der Philosophie? Es werden da unterschieden eine „berichtende Behandlung", eine „pragmatische Betrachtung" und ein „philosophisches Verständnis" der Geschichte der Philosophie. Die erste „berichtet alles, was zu irgend einer Zeit, in irgend einem Volke, gleichviel in welcher literarischen Form, philosophisch wertvoll gewesen ist oder auch nur dafür gegolten hat". Die zweite ist die „fortlaufende Feststellung des philosophischen Gedankens in seinem notwendigen Wechselverhältnis zur Totalität der übrigen Momente der Kultur", der Philosophie nämlich der „griechisch-hellenistisch-römischen Welt" und derjenigen der „romanisch-germanischen Völkergruppe", zu den ihnen entsprechenden Kulturen. Die dritte, die philosophische Geschichte der Phi-

losophie, hat zu zeigen „wie das Denken ein einiges Ziel habe in der reinen Philosophie, welche Phasen es in diesem Laufe gehabt, an welchem Punkte es da jeweilen angelangt sei". Am ausführlichsten (S. 35—58) wird die zweite Art des philosophischen Betriebes besprochen: die erste gestattet nach ihrer einfacheren Natur eine kürzere Behandlung, die dritte ist darum so knapp gehalten worden, weil die im Eingang erwähnte längere Arbeit deren Prinzipien in ihrer Anwendung rechtfertigen soll.

Schliesslich sei bemerkt, dass durchgehends der Gedanke auf den denkbar knappsten Ausdruck gebracht worden ist, und dass die Art des Drucks (verschiedenes Einrücken der Zeilen, Lücken innerhalb derselben, verschiedene Entfernungen zwischen den Zeilen) das jeweilige Verhältnis der Gedanken verbildlichen sollen.

Friedenau. V. Geisler.

Kramer, A., Dr. phil. Fries in seinem Verhältnis zu Jacobi. Erlanger Dissertation. 1904.

Die Arbeit hat den Nachweis zu führen versucht, dass die Lehre des seit Fortlage sog. Halbkantianers J. Fr. Fries in der nicht-Kantischen Seite seiner Philosophie von der Glaubens- und Gefühlsphilosophie des F. H. Jacobi wesentlich beeinflusst ist; so zwar, dass die von Jacobi ohne streng methodische Systematisierung vorgetragenen Gedankenreihen durch Fries eine wissenschaftlich präcisere Bearbeitung erfahren haben.

Das Verhältnis von Fries zu Kant, dessen Resultate ersterer als einer der treuesten Schüler des grossen Königsberger Meisters beibehalten hat, konnte nur gestreift, dagegen musste auf den wichtigen methodologischen Unterschied beider hingewiesen werden.

Die Vergleichung bewegt sich in den erkenntnistheoretischen Entwickelungen der zu prüfenden Philosophen. In der Kritik der Sinnlichkeit tritt Fries mit Kant in Widerspruch gegen Jacobi. Wohl lehrt Fries übereinstimmend mit Jacobi gegen die Identitätsphilosophen die Selbständigkeit der Sinnlichkeit als eines eigenen Prinzips des Erkennens; auch in der Bestimmung der Funktionen des Verstandes, als des Vermögens, das von der sinnlichen Anschauung gegebene Material zu ordnen und zu verknüpfen, sind beide Philosophen einig, beide sind überzeugt: „Wir wissen durch Anschauung und Verstandesbegriffe um das Dasein der Dinge;" während aber Jacobi das reale Sein der Körperwelt glaubt, sieht Fries mit Kant in ihr nur Erscheinungen der Dinge an sich. Empirische, nicht aber transscendentale Wahrheit kommt dem Wissen um die Sinnendinge zu. Wohl schien uns selbst bei der Kritik der Sinnlichkeit durch Fries ein deutliches Hinneigen zu Jacobi bemerkbar, indem jener sogar für das Wissen um die Sinnendinge in gewissem Grade einen unmittelbaren Vernunftglauben voraussetzt, aber doch bleibt auch er bei der von Jacobi gerügten Ding-an-sich-Theorie stehen, über welche Jacobi mit dem sonst so bewunderten und gefeierten Kant in Streit geraten war.

Neben der Überzeugungsart des menschlichen Geistes im Wissen, welche auf Anschauung beruht, unterscheidet nun Fries nach dem Vorgange Jacobis noch die beiden Überzeugungsarten des Glaubens und Ahnens.

Den unmittelbaren Vernunftglauben erklären beide Philosophen als etwas Natürliches im Menschen und vindicieren diesem zweiten Erkenntnisvermögen gleiche Gültigkeit und Gewissheit. Während nun aber Fries die verdienstvolle und in der Geschichte der Philosophie so wichtige That Jacobis, gegenüber der nur demonstrierenden Philosophie das Recht und die Gültigkeit des Vernunftglaubens nachdrücklich verfochten zu haben, offen anerkennt, ihn auch gegen Kant deswegen in Schutz genommen und gegen Schellings bissige Kritik warm verteidigt hat, tadelt er dagegen den Mangel der wissenschaftlichen Begründung dieses Vernunftglaubens. Fries will dagegen ein allgemeingültiges Wissen um den Glauben aufweisen, dem sich keine endliche Vernunft entziehen kann. Das Reich des

Vernunftglaubens sind nun die Ideen. Diese Ideen können nicht bewiesen, sondern als Grundsätze nur deduciert werden. Kant musste sich auf die Deduktion der Kategorien beschränken, weil er die Erkenntnis durch die Anschauung als die allein gesicherte ansah; dagegen will Fries die Ideen subjektiv aus dem Wesen der Vernunft ableiten. Hier weicht Fries von Jacobi ab, der diese subjektive Konstatierung für nicht allgemein erklärt und bei dem allgemeingültigen, selbständigen zweiten Erkenntnisquell des Vernunftglaubens, als keines Bürgen bedürftig, stehen bleibt. Jacobi betrachtet den Menschen nach Naturnotwendigkeit und Freiheit als zwei Welten, freilich wunderbar auf einander sich beziehender, zugehörig; Fries bleibt bei der Lehre Kants, dass alle menschliche Erkenntnis immanent sei. Den Inhalt des Vernunftglaubens, die drei Ideen, Gott, Freiheit, Ewigkeit der Seele, nach Kant Postulate der praktischen Vernunft, deduciert Fries auf psychologisch-anthropologischem Wege durch Negation der Schranken des Endlichen.

Den Vernunftglauben, als einen apodiktisch sicheren Erkenntnisquell, der uns Aufschluss giebt über das Reich der Ideen, hat Fries von Jacobi in sein System aufgenommen. Im einzelnen aber hat er nach dem von ihm so nachdrücklich als dem einzig richtigen und möglichen proklamierten anthropologischen Prinzip auf dem Wege der Selbstbeobachtung die Gegenstände des Vernunftglaubens selbständig zu deducieren gesucht.

Auch in der Lehre von der Ahnung, dem dritten, ergänzenden Erkenntnisvermögen, ist Fries abhängig von Jacobi, wenn auch hier gleichfalls, wie bei seiner Lehre über den Vernunftglauben, eingeräumt werden muss, dass er die von Jacobi herübergenommene, noch unbestimmte Grundlage mehr systematisch ausgebaut hat.

Ebenso stimmen beide Philosophen in der hervorragenden Wertung des Gefühls ganz auffallend überein.

Vorsfelde (Braunschweig). A. Kramer.

Knothe, Paul. Kants Lehre vom Inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger. Erlanger Dissertation 1905.

Durch Reiningers Schrift „Kants Lehre vom Inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung“ 1900 (cf. KSt. V, 478) ist Kants Lehre vom Inneren Sinn eingehend erörtert und damit von neuem zur Diskussion gestellt worden. Auch die vorliegende Arbeit, die durch Reiningers Ausführungen veranlasst ist, will einen Versuch zum Verständnis dieses zentralen Themas liefern. Sie bietet 1. eine Darstellung und Entwickelung der Kantischen Lehre vom Inneren Sinn und 2. eine Auseinandersetzung mit der Auffassung Reiningers.

Die Hauptresultate sind folgende:

Kant knüpft mit seiner Lehre von der Sinnlichkeit an die Lockesche an, übernimmt sie aber nicht in derselben empirisch-psychologischen Form, sondern gestaltet sie nach den Bedürfnissen der Transscendentalphilosophie um.

Der an die Transscendenz grenzende Äussere Sinn erhält Affektionen, die bei ihrem Durchgang durch diesen zu transscendentalen Empfindungen umgebildet werden und sich, empirisch geworden, räumlich ordnen. Parallel neben dem Äusseren Sinn steht der sensus interior, der bei Kant nur zur Hervorbringung der Gefühle in Anspruch genommen, hier für alles innere Geschehen angenommen werden muss. War die Form des Äusseren Sinnes der Raum, so ist die des sensus interior die Nicht-Räumlichkeit oder Innerlichkeit. Die durch Affektionen dieser Sinne hervorgebrachten transscendentalen Empfindungen teilen sich unter gleichzeitiger Erzeugung eines Mannigfaltigen im Inneren Sinn dem oberen transscendentalen Vermögen mit, die dieses ihrerseits bearbeiten und den Inneren Sinn affizieren. Durch die Affektion tritt der Innere Sinn in Funktion. Seine Bestimmung ist, das transscendentale Mannigfaltige, das in ihm sich gebildet hat, ins Empirische umzuwandeln und zeitlich zu ordnen, wobei auch die Formen des Äusseren Sinnes und des sensus internus empirisch

real werden. Der Innere Sinn bringt keine eigenen Objekte hervor, steht demnach, worauf es besonders ankommt, auch mit den inneren Wahrnehmungsobjekten prinzipiell in keiner näheren Beziehung, sondern ist lediglich Aufnahme- und Umsetzungs-Organ für fremde, nicht aus ihm stammende transscendentale, äussere und innere Objekte, die er als empirische in Raum und Zeit zum Bewusstsein bringt. Alle Dinge, äussere sowohl wie innere, sind Erscheinungen im Inneren Sinn, in denen, als den durch seine Funktionen zustande gekommenen Hervorbringungen, das Gemüt sich selbst anschaut und sich daher nur erkennt, nicht wie es an sich ist, sondern wie es erscheint. Die Zeit des Inneren Sinns ist abhängig vom transscendentalen Ich und darum von transscendentaler Idealität, zugleich aber unabhängig vom empirischen Ich und deshalb in empirischem Sinne real. Die eine Zeit des Inneren Sinnes oder des empirischen Bewusstseins, welche, da alle Menschen gleich organisiert sind, zugleich die des überindividuellen transscendentalen Bewusstseins der menschlichen Gattung überhaupt ist, sichert auch den äusseren und inneren „Erscheinungen an sich selbst" das unmittelbare primäre Sein in der Zeit.

Reininger entwickelt die Lehre vom Inneren Sinn von der Voraussetzung aus, dass die an Locke sich anschliessende Parallelstellung beider Sinne die ursprüngliche und allein berechtigte Form der Kantischen Lehre vom Inneren Sinn darstelle. Er koordiniert beide Sinne, fasst sie als selbständige empirische Wahrnehmungsorgane, reserviert den Inneren Sinn nur für die inneren Vorgänge, so dass nun die äusseren Erscheinungen zeitlos werden. Um dem abzuhelfen, nimmt Reininger einen „Inwendigen Sinn höherer Ordnung" an, dessen Form eine Zeit in transscendental-psychologischer Bedeutung ist, welche alle Erscheinungen, äussere und innere, umfasst. Die Voraussetzung dieser Konstruktion, die Parallelstellung der Sinne, sowie die empirisch-psychologische Deutung derselben, ist bei Kant nicht nachweisbar. Ihre Durchführung verwickelt sich in Schwierigkeiten, wie im einzelnen nachgewiesen wird.

Paul Knothe.

Richter, Otto. Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie. Inaugural-Dissertation, Leipzig 1905. (Zugleich als Programm des Kgl. Gymnasiums zu Lauban erschienen.)

Anknüpfend an eine Beobachtung Vaihingers will die hier angezeigte Arbeit die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant als eine inner-philosophische herausstellen und im Anschluss daran die praktischen Folgerungen beschreiben, die sich für Kant aus seinem philosophierend gewonnenen Glaubensanschauungen ergeben. Eine möglichst umfassende Benutzung der einschlägigen Stellen aus seinen Schriften und Vorlesungen führt den Verfasser zu dem Schluss, dass es nicht berechtigt sei, Kant einseitig als Metaphysiker oder einseitig als Antimetaphysiker in Anspruch zu nehmen. Andererseits würde der Reichtum des Kantischen Geistes nicht erschöpfend genug durch den Begriff Metaphoriker ausgedrückt werden. Und doch leitet gerade dieser Begriff auf die erste Auffassung hin. In Frage steht, wie sich die beiden Grundelemente des Ich, das fühlend-wollende und das erkennende mit einander so ausgleichen, dass die Persönlichkeit als einheitliche, in sich ruhende bestehen kann. Zu Hülfe kommt hier Kants Begriff der Einbildungskraft, die jedenfalls ein Bindeglied darstellt zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Sie ist das Organ, durch das ein Selbsterleben zustande kommt, das beide sonst auseinandertretende Seiten des Ich umschliesst und im analogisch-symbolischen Erkenntnisprozess den Zwiespalt aufhebt. Diese Richtung des Kantischen Denkens stärker als üblich zum Bewusstsein zu bringen, ist das Bestreben der Untersuchung. Die Folgerungen für Wissenschaft, Staat und Kirche zieht Kant besonders in „Streit der Fakultäten", dem daher ein besonderer Abschnitt gewidmet ist. Bei der Darstellung der

Nachwirkungen Kants werden von Theologen zunächst Herrmann, R. A. Lipsius, Pfleiderer als Vertreter dreier abgeschlossenen theolog. Systeme gewürdigt, sodann eine Reihe Einzeluntersuchungen von Reischle, Wobbermin, F. R. Lipsius, Tröltsch, Lüdemann. Von philosophischen Nachfolgern Kants habe ich auf Höffding, Adickes, Th. Ziegler, L. Busse, Volkelt und Wundt hingewiesen. Es ergiebt sich, dass eine klare Scheidung beider Funktionsweisen sich durchgesetzt hat, dass aber in der Art des Nebeneinander beider Funktionen die Urteile einer metaphysikfreundlichen und -feindlichen Richtung auseinandergehen. Der Vergleich mit Kant zeigt, dass das Streben, ein Erkennen und Glauben einschliessendes Gesamtweltbild zu gewinnen, mit grösserem Recht in Kant seinen Vorläufer erblicken kann als dasjenige, welche eine der Menschennatur unerträgliche, unüberbrückbare Kluft zwischen beiden Welten befestigt.

Lauban. O. Richter.

Rudolph, Heinrich. Über die Unzulässigkeit der gegenwärtigen Theorie der Materie. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums. Coblenz 1905.

Der Verfasser wendet sich gegen die moderne, von ihren Anhängern als Elektronik bezeichnete Richtung der Physik, welche in dem atomistischen Ausbau der Maxwellschen elektromagnetischen Lichttheorie und dem Begriffe der elektromagnetischen Masse gipfelt. Nach dieser Lehre ist nicht Materie Träger aller Erscheinungen, sondern Elektrizität. Nebenher gehen Vorstellungen über die Zusammensetzung der Elemente aus elektrischen Elementarquanten, die das Urelement darstellen und sich durch eine Art Zersetzungsprozess, bei dem die Elemente in immer einfachere umgewandelt werden, aus der scheinbaren Materie loslösen.

Nur dem Umstande, dass in den Kreisen der Physiker die phänomenalistische Welterklärung gegenwärtig die herrschende ist, verdankt die Elektronenlehre ihr Ansehen, obgleich sie eine grosse Zahl von inneren Widersprüchen enthält. Der Verfasser zeigt aber, dass eine genaue Prüfung der philosophischen Grundlagen und der physikalischen Tatsachen die Haltlosigkeit dieser Richtung darthut, und dass nur die Philosophie Kants und seine eigene, aus Kants Theorie der Materie hergeleitete hydrodynamische Auffassung der materiellen Substanz von allen Erscheinungen widerspruchsfrei Rechenschaft giebt. Im Lichte der Kantischen Philosophie tritt die ganze Ungeheuerlichkeit des Versuchs zu Tage, die Vorstellung von Materie durch die Vorstellung von Elektrizität, die doch selbst nur eine Erscheinung an der Materie ist, ersetzen zu wollen. Die strenge Auffassung Kants von der mechanischen Kausalität, die der phänomenalistischen Richtung und deshalb teilweise auch der heutigen empirischen Forschung fremd ist, gleicht einem untrüglichen Kompass zur Auffindung von Trugschlüssen; und so klärt sie auch den Grundirrtum der Elektronenlehre dahin auf, dass diese die atomistische Natur der Elektrizität in den Kathoden- und Radiumstrahlen anscheinend aus dem Experimente folgert, in Wahrheit aber von Anfang an voraussetzt. Mit der Preisgabe dieser Voraussetzung wird die ganze Umwälzung der bisherigen Begriffe unnötig.

H. Rudolph.

Schultz, Julius Dr. Die Bilder von der Materie. Eine psychologische Untersuchung über die Grundlagen der Physik. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1905. (VII und 201 S.)

Kants Grundlehre, dass jede Erkenntnis und jedes Erkenntniselement aus subjektivem Apriori und dem „Objekt“ zusammengewebt sei —, scheint mir unwiderlegt und unwiderleglich; von hier gehe ich aus. Nur giebt es für mich keine „synthetischen Sätze a priori“: mein „Subjekt“ behauptet nichts, sondern „fordert“. In einer früheren Schrift (Psychologie der Axiome, Göttingen 1899) versuchte ich deutlich zu machen, wie die aprio-

rischen Denkformen des Menschen aus tierischer Association hervorwuchsen; in ihrer ursprünglichen Rohheit aber konnten sie nur den derben Bedürfnissen des Lebens angepasst sein; und nun bekamen sie dennoch die Aufgabe, alle feinsten Probleme der lebensfremden Wissenschaft zu beherrschen! Das schien seltsam; und mir stieg die Frage auf, wie denn eigentlich diese anthropomorphen Postulate unseres natürlichen Verstandes es erreichen, zu Grundsätzen einer wahrhaft rationalen Wissenschaft zu werden.

Man sieht, mein Unternehmen knüpft in gewissem Sinne an Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" an; auch ich will untersuchen, wie das „Apriori" sich umformen muss, um die Prinzipien der Physik zu erzeugen. Aber ich glaube zum alten Ziel einen neuen Weg gehen zu sollen. Denn schon bei den ersten Schritten wurde mir klar: völlig „reine" Naturlehre in Kants Sinne kann es nicht geben. Unser substantial-kausales Denken ist eigentlicher Wissenschaft zunächst so wenig adäquat, dass es, auf die Natur angewendet, fortwährend zwei oder mehr Grundsätze als gleich möglich erscheinen lässt. Es verlangt z. B. für jede Veränderung eine Ursache; dieses Verlangen aber kann ganz ebensowohl zum Ruhepostulat der Alten wie zum Trägheitsgesetz führen, jenachdem man „Bewegung" oder „Bewegungsänderung" als „Veränderung" auffasst. Das apriorische Kausalprinzip spaltet sich also bald in zwei einander widersprechende, gleich apriorische und gleich berechtigte Postulate: die Antinomie ist da.

Die Antinomien unseres Denkens fasse ich nun anders auf als Kant; und dadurch eben komme ich zu völlig anderen Ergebnissen. Kant verwendete sie fast nur zu skeptischer Polemik: wo die Vernunft mit sich selber in Widerstreit geriet, da war das Wissen am Ende. Ich dagegen lasse die Antinomien des Apriori von der — „Erfahrung" entscheiden. Das scheint dem schulgerechten Kantianer unsinnig, ich weiss es; aber ein solcher übersähe, dass ich die Grundsätze ja damit nicht aus der Empirie herleite; bloss ein Recht zur Auswahl zwischen zwei gleich vollgültigen, aber gegnerischen Prinzipien vergönnen mir dieses. Sind doch die Denkformen Mittel, die Welt zu verstehen; bieten sich nun zwei an sich gleichwertige Mittel an, so werden wir dasjenige ergreifen, das seinen Zweck geschickter erfüllt; um auf das vorige Beispiel zurückzukommen: die Physik hat unter den beiden Möglichkeiten, die das Kausalprinzip ihr entgegentrug, das Gesetz Galileis gewählt, weil das Ruhepostulat sehr künstlicher Maschinerien bedurft hätte, um die thatsächlichen Bewegungen der Körper zu erfassen.

Meine physikalischen Axiome sind also nicht wie die Kants „reine" Ausgestaltungen des Apriori; sondern Postulate, die dem Apriori zwar alle entstammen, aber durch „Erfahrung" unter gleich vornehmen Rivalen ausgesiebt sind. Diese Sätze verraten ihren apriorischen Ursprung durch ihre absolute Strenge und ausnahmslose Gültigkeit, durch ihren Anspruch, dass alle Erfahrung an ihnen zu messen, durch sie zu interpretieren, von ihnen zu modeln ist; durch ihren Charakter als schrankenloser Forderungen. Weil aber erst die „Erfahrung" ihnen den Vorzug vor ihren Widerparten gab, würde Kant sie als völlig „reine" Prinzipien nicht anerkannt haben.

Von solchen Prämissen aus untersuche und richte ich die verschiedenen „Bilder von der Materie", die die Physik aufgestellt hat. Die Kämpfe zwischen Dynamik und Kinetik, zwischen Atomistik und plerotischer Lehre, zwischen Substanzanschauung und Energetik werden dargestellt und entschieden, immer vom Standpunkte meiner psychologistischen Erkenntnistheorie aus. Die Anwendung meiner Resultate auf die gegenwärtige Physik (S. 121—185) wird nur naturwissenschaftlich gebildeten Lesern Interesse abgewinnen: aber diese Abschnitte sind auch ohne weiteres überschlagbar.

Berlin. Julius Schultz.

Palme, A. J G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berlin 1905. Fussingers Verlag. (64 S.)

Die seit Kant populär gewordene Einteilung der psychischen Erscheinungen in drei Gruppen: Erkenntnis, Gefühl der Lust und Unlust, Wille — die Dreivermögenslehre — hat für uns ein mehrfaches Interesse. Der moderne Psychologe muss sich die Frage vorlegen: ist die Zahl der Grundfunktionen richtig bestimmt oder ist sie zu vermehren oder zu vermindern? Dann: lassen sich Gefühl und Wille vielleicht als eine Klasse zusammenfassen? Ist es vielleicht geboten, gewisse der Erkenntnis zugerechnete Erscheinungen — etwa das Urteil — als zur emotionellen Seite der Psyche gehörig aufzufassen? Auch noch radikalere Fragen können gestellt werden und werden thatsächlich neuerdings aufgeworfen. Ist es berechtigt, eine Mehrheit unter sich verschiedener psychischer Prozesse anzunehmen, darf man, mit anderen Worten, unterscheiden zwischen dem Vorgestellten und dem Vorstellen, der Lust und dem Fühlen der Lust und dann zwischen dem Vorstellen und Fühlen, abgesehen von den vorgestellten und gefühlten Inhalten, einen Unterschied annehmen? Wenn nicht, sind dann die psychischen Erscheinungen nicht kaleidoskopartig auf einander folgende Bilder, gefärbt in den Farben der verschiedenen Sinnesempfindungen, und ist dann nicht der Sensualismus die einzig berechtigte Auffassung? Eine Lehre, die anerkannt oder bestritten, aber stets lebendig im Kampfe der Meinungen weiterlebt, in statu nascendi zu untersuchen, gewährt besonderen Reiz. Um so mehr, wenn sie — man denke an Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ — auch metaphysisch systembildend gewirkt hat. — Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit sind, in aller Kürze, besonders folgende. Unter den Vorbedingungen, die zu Kants psychologischen Grundanschauungen — auf der Dreivermögenslehre beruht ja die Dreiteilung der Kritiken — mitgewirkt haben, steht an erster Stelle Sulzers Psychologie, deren hauptsächlichstes Verdienst in der genauen Untersuchung und scharfen Formulierung des Gefühlsbegriffes besteht. Auf der wolffischen Einteilung der Vermögen in Erkenntnis und Wille beruhen die beiden zuerst entstandenen Kritiken, durch die schliessliche Herübernahme des von Sulzer endgültig ausgearbeiteten Gefühlsbegriffes erhielt die K. d. U. ihre psychologische Motivierung. Die Untersuchung von Mendelssohns „Billigungstrieb‘ und von Tetens‘ „Gefühl“ ergiebt, dass der Einfluss Mendelssohns auf Kant überschätzt wird, und dass Tetens in der Vermögenslehre Kant überhaupt nicht beeinflussen konnte. Sulzers Psychologie dagegen zeigt mannigfaltige und interessante Beziehungen zu Kant, in dessen Wertschätzung Sulzer stets besonders hoch stand. Aus der Kenntnis von Sulzers Psychologie, besonders aber seiner durchaus originellen Gefühlslehre, in der er sich mit der neuerdings von Lipps vertretenen Ansicht eng berührt, erschliesst sich auch erst das genauere Verständnis der einflussreichen Sulzerschen Ästhetik. Die Vermögenslehre, deren Kenntnis für das tiefere Eindringen in die philosophischen Werke aus der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, auch in die Kantischen, unbedingt notwendig ist, wird in den Geschichtswerken, und zwar auch in denjenigen, welche die Geschichte der Psychologie dieser Zeit zum Gegenstande haben, ganz unzureichend behandelt. Die wechselnde und schillernde Bedeutung der Begriffe Vermögen, Kraft, Hauptvermögen, Empfindung, Gefühl u. a. hat zu mannigfachen Missverständnissen geführt, selbst bei dem so gründlichen und gewissenhaften J. B. Meyer (Kants Psychologie, 1870). Diese Begriffe werden daher eingehend behandelt und ihre genauen Bedeutungen festgelegt. Das enge Verhältnis, in dem Herbart zu der Leibniz-Wolffschen Psychologie stand, ergiebt sich von selbst, sowie dass die Herbartsche Psychologie einen letzten Reaktionsversuch dieser Schule gegen die von Kant zur Geltung gebrachte Auffassung der psychischen Funktionen darstellt.

Berlin. Dr. Anton Palme.

Ewald, Oscar. Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Berlin, Ernst Hofmann, 1903. (141 S.)

Der Zweck meiner Arbeit muss in zweierlei gesucht werden: in einer unabhängig von Nietzsche unternommenen Analyse seiner Grundprobleme und erst in zweiter Reihe in einer möglichst gründlichen und widerspruchsvollen Darstellung der Zarathustralehre. Jene Grundprobleme sind: Die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen und die Idee des Übermenschen. Zunächst wies ich nach, dass beide dogmatisch interpretiert mit einander unvereinbar sind, da von einer unendlichen Entwicklungsmöglichkeit nicht mehr gesprochen werden kann, wenn eine schliessliche Rückkehr schon einmal verwirklichter Zustände bevorsteht. Diese Antithese hebt sich durch meine Analyse der beiden Probleme von selber. Die ewige Wiederkunft darf nicht wörtlich, als kosmologische Theorie, wo sie sich mit den schlimmsten logischen Schwächen behaftet zeigt, interpretiert werden und ebenso wenig der Übermensch biologisch und evolutionistisch; vielmehr ist jene ein Symbol, in dem sich der Imperativ verkleidet: „Handle so, als ob du jedem Augenblicke deines Lebens Ewigkeitswert schenken wolltest!" Und dieses ist bloss die Konsequenz vorerwähnter Norm, also ein neuer Imperativ; handle so, als ob du den Übermenschen in dir verwirklichen wolltest! Die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist demnach nicht mehr die Negation, sondern die Grundlage der Lehre vom Übermenschen.

Damit wird die Weltanschauung des „Antimoralisten" Nietzsche streng im Geiste der Kantischen Ethik gedeutet. Freilich zunächst durch eine selbständige Behandlung der von ihnen aufgerollten Fragen. Aber es wird im Anschlusse daran nachgewiesen, dass Nietzsche selber, besonders im „Zarathustra", sich dieser Auffassung nähert, wenn auch stets in einem bestimmten Abstand. Den psychologischen Grund dieser Differenz, dieser Geteiltheit in Nietzsche selber zu entdecken, unternimmt der zweite Teil. Er sucht die Theorie konstant von der Zeit als dem inneren Sinn charakterologisch zu verwerten, indem er zwei Grundformen des höheren Menschentums einander gegenüberstellt, den historischen Menschen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereint hält und als Schöpfer von Werten über Zeit und Vergänglichkeit erhaben ist und den elementaren Menschen, den handelnden Menschen, der im Wesentlichen an die Gegenwart gebunden bleibt. Beides lag in Nietzsche und im Nietzscheschen Übermenschen, während in Wahrheit bloss der historische Mensch der objektiven Bedeutung des Übermenschen entspricht. Meine Schrift stellt sich somit als ein Versuch dar, die Widersprüche in Nietzsche zu erklären und zu klären, weiter aber auf seinen Bahnen zum kategorischen Imperativ zurückzukehren.

Wien. Oscar Ewald.

Geissler, Kurt, Dr. Die Kegelschnitte und ihr Zusammenhang durch die Kontinuität der Weitenbehaftungen mit einer Einführung in die Lehre von den Weitenbehaftungen. Mit 50 Figuren auf 19 Tafeln. Jena, H. W. Schmidts Verlag, 1905.

Ein in dieser Zeitschrift seinerzeit angezeigtes Buch: „Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie", B. G. Teubner, 1902, sollte i. A. nicht in systematischer Form die Probleme des Unendlichen besprechen und eine neue Lehre „von den Weitenbehaftungen" in ihren allgemeinen Zügen und in einer freien Reihe von mathematischen und philosophischen Beispielen begründen. Diese Lehre habe ich dann weiter ausgebaut und z. T. in strenger Form abschnittsweise dargestellt in Aufsätzen des Jahresberichtes der D. Mathematiker-Vereinigung, der Zeitschrift für math. und naturw. Unterricht, den Unterrichtsblatt für Math. und Naturw., des Archivs für system. Philosophie, der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, der Zeitschrift für wissensch. Philosophie, des pädagog. Archivs der Lehrproben und Lehrgängen, der

Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen u. a. In einigen auf den Hauptversammlungen des Vereins zur Förderung des math. und naturw. Unterrichts, Pfingsten 03 und 04, und auf der Naturforscher-Versammlung Cassel 03 gehaltenen Vorträgen deutete ich dann kurz die Grundgedanken einer „übereuklidischen Geometrie“ und einer neuen Behandlung der Kegelschnitte durch das Unendliche an. Letztere ist, verbunden mit einer Einführung in die Lehre von den Weitenbehaftungen, im oben genannten Buche bei H. W. Schmidt erschienen.

Erst nachdem andere Probleme der niederen und höheren Mathematik und ausser anderen die Frage der Unendlichkeit von Raum und Zeit in der Philosophie mich auf die Möglichkeit gebracht hatten, das Unendliche und Endliche in einer Lehre von gesonderten und doch gesetzmässig in Beziehung gebrachten Weitenbehaftungen zu behandeln, die sich vielfach im Gegensatze zu bisherigen Auffassungen des Unendlichen, besonders des Unendlichgrossen befindet, tauchte die Möglichkeit auf die Kegelschnitte, die mich freilich im Unterrichte schon lange beschäftigten, in einen neuen Zusammenhang zu bringen, die noch immer bestehenden Klüfte zwischen der endlichen Ellipse (ohne Asymptote etc.) und der „in das Unendliche gehenden“ Hyperbel und Parabel (erstere mit ihrer auffälligen Zweiteilung und den Asymptoten) zu überbrücken und durch die continuitas generalis der Weitenbehaftungen einen derartig engen Zusammenhang zwischen den genannten Kurven zu liefern, dass sie alle nur als Fälle einer einzigen, auf der Oberfläche einer unendlichen Kugel zweiter Ordnung liegenden Doppelellipse erscheinen und als solche streng definiert und in sämtlichen Eigenschaften entwickelt werden können.

Für die Philosophie wird die Bemerkung von Interesse sein, dass nach meiner Ansicht nicht etwa der Raum, in dem die ins Unendliche „laufenden“ Kurven liegen, also unser Raum sphärisch im Unendlichen zweiter Ordnung gekrümmt ist, sodass dadurch die Zweige der Hyperbel sich im Unendlichen schliessen, sondern dass auch diese Kugel 2. Ordnung nur — eine Kugel in (!) diesem Raume ist, dass die endlichen Geraden und die im Endlichen auf einer (endlichen) Ebene liegenden Kurven ohne jeden Widerspruch für die Behaftung mit dem Unendlichen auf einer krummen Fläche liegen können. Die Frage nach der Unendlichkeit des Raumes gewinnt ein etwas anderes Aussehen als bisher, indem sie nach genannten Lehren nicht einfach einem „Raume“ zugeschrieben wird, sondern indem in den Begriff eines Raumes — zur Vermeidung der Widersprüche des Unendlichen — die Eigenschaft entweder des Endlichen oder des Unendlichen irgend welcher Ordnung hineingenommen werden muss. Die allgemeine Mannigfaltigkeit des Raumes hat danach also die Eigentümlichkeit, dass bei ihr gewisse Eigenschaften streng geschieden werden müssen (endlich oder unendlich zu sein), dass aber doch widerspruchslos Beziehungsgesetze (Grundsätze des Unendlichen) deutlich aussprechbarer Art bestehen zwischen der mit dem Endlichen (Sinnlichvorstellbaren) und dem Unendlichen (Über- oder Untersinnlichvorstellbaren) behafteten Raumvorstellung. Das Buch über die Kegelschnitte (leicht verständlich und auch für den Unterricht brauchbar) ist nur ein Beispiel für eine ähnliche mögliche Behandlung anderer Kurvenprobleme, auch der höheren Mathematik (Funktion von Weierstrass), die z. T. von mir bereits in kleineren Arbeiten veröffentlicht wurde. Grössere Ausführungen und eine strenge Durchführung der Grundlagen der „Analysis“ nach den erweiternden Methoden der Weitenbehaftungen werden zur Veröffentlichung kommen.

Luzern (Schweiz). Kurt Geissler.

Kuberka, Felix. Kants Lehre von der Sinnlichkeit. Halle a. S., C. A. Kaemmerer & Co., 1905. (146 S.)

Die vorliegende Arbeit ist dem Versuche gewidmet, die Lehre von der Sinnlichkeit als integrierenden Bestandteil der Kantischen Philosophie in der geschichtlichen Reihenfolge der von Kant verfassten Schriften dar-

zustellen. Ihre Aufgabe war daher zunächst eine rein historische, und zwar ist bei der Lösung dieser Aufgabe diejenige Methode befolgt worden, welche schon in verschiedenen Untersuchungen der Schüler meines verehrten Lehrers, Herrn Prof. Dr. Vaihingers, zur Anwendung gebracht worden ist: die Anordnung des zu bearbeitenden Stoffes vorwiegend unter chronologischem Gesichtspunkt. Die berechtigten, gegen diese Mothode zu erhebenden Bedenken dürften bei näherer Einsicht die vorliegende Untersuchung nur in geringem Masse treffen. Denn niemals ist mir aus dem Sinn gekommen, dass Kant nur aus dem Ganzen, der systematischen Totalauffassung seines Systems voll und ganz begriffen werden kann, und dass an der Unzulänglichkeit oder prinzipiellen Verkehrtheit dieser systematischen Gesamtauffassung notwendig jede auch noch so eingehende historische Darlegung scheitert.

Als durch meine Untersuchung festgestellt glaube ich folgende Punkte ansehen zu dürfen:

In ihrer historischen Entwickelung führt uns die Lehre von der Sinnlichkeit bis in die vorkritisch-dogmatische Periode der Entwickelung Kants, speziell bis in die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" und die Dissertation „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" zurück. Unter dem Einfluss des dogmatischen Rationalismus der Wolffischen Schule ist daselbst die Auffassung Kants von dem Wesen und der Eigentümlichkeit der Sinnlichkeit noch vorwiegend eine dogmatisch-intellektualistische, d. h. Sinnlichkeit und Verstand stehen sich nicht als qualitativ, sondern nur quantitativ und graduell verschiedene Vermögen gegenüber, und zwar ist der Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand ein derartiger, dass der Sinnlichkeit nur eine dunkle und verworrene Auffassungsweise, dem Verstand dagegen eine klare und deutliche Erkenntnisweise des Wesens der Dinge auf dem Wege einer Aufklärung des in den Sinnen zunächst nur verworren Gegebenen zuerkannt wird. Diese einseitig rationalistische Auffassung Kants ändert sich in den Schriften der vorkritisch-empiristischen Periode, in welcher Kant unter dem Doppeleinfluss des Wolffischen Rationalismus und des englischen Empirismus entschieden zu der Ansicht eines qualitativen Getrenntseins von Sinnlichkeit und Denken, Gefühl und Erkennen gelangt. Diese Einsicht in die qualitative Differenz der oberen und unteren, theoretischen und praktischen Seelenvermögen ist auch für die kritischen Schriften Kants seit dem Jahre 1770 massgebend geworden, indes mit der Umgestaltung, dass in der Dissertation von 1770 vermittels der Einsicht in die Apriorität des Raumes und der Zeit die bloss psychologisch-qualitative Differenz der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis*vermögen* in die qualitativ-transscententale Differenz der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis*arten* umgewandelt und in der Kritik der reinen Vernunft diese Verschiedenheit unter ausdrücklicher Beschränkung auch des kategorialen Verstandesgebrauchs auf die Gegenstände der uns möglichen Erfahrung ausschliesslich dem Unterschied von Receptivität und Spontaneität gleichgesetzt wird. Dieser Unterschied wird von Kant nun auch in die Kritik der praktischen Vernunft herübergenommen, in dieser aber wesentlich dadurch zu Ungunsten der Sinnlichkeit verändert, dass das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, resp. Vernunft immer mehr im Sinne eines Wertverhältnisses beurteilt und demgemäss das Ansehen der Sinnlichkeit als solcher, zumal bei dem Mangel apriorischer Prinzipien, immer mehr verringert wird. Eine höhere Wertschätzung der Sinnlichkeit macht sich dagegen wiederum in dem dritten Hauptteil des Kantischen Systems, der Ästhetik, geltend. Die Stellung der Sinnlichkeit oder des ästhetischen Gefühls lässt sich hier als eine Mittelstellung zwischen der erkenntnistheoretischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit im Theoretischen und der ethischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit im Praktischen bezeichnen, insofern die Sinnlichkeit im Theoretischen a priori objektive, die Sinnlichkeit im Ästhetischen a priori subjektive, die Sinnlichkeit im Ethischen

hingegen bloss empirische und pathologische Elemente in sich hat. Viel geringer als in der Ästhetik wird dagegen die Sinnlichkeit wiederum in der Kantischen Religionsphilosophie bewertet und dem sinnlichen Triebleben in der absoluten Unterordnung unter das willkürlich in das Kantische System eingeführte Prinzip des Radikal-Bösen notwendig ein wenn nicht absolut, so doch relativ unmoralischer Charakter zuerkannt. Andererseits ist es gerade die Kantische Religionsphilosophie, welche zwar nicht in praktischer, aber doch in theoretischer Hinsicht der Sinnlichkeit eine hohe und edle, befreiende und befriedigende Fähigkeit und Wirkung zugeschrieben hat — die Fähigkeit, die an sich theoretisch unbeweisbaren, aber praktisch gültigen Ideen der reinen Vernunft in symbolischer Weise darzustellen und durch eben diesen symbolischen Anthropomorphismus das an sich unfassbare Transscendente und Absolute dichterisch zu verklären. Psychologischen und logischen Untersuchungen ist endlich der letzte Abschnitt der Untersuchung gewidmet und in einem Anhang die Lehre von der Sinnlichkeit in den von Kant nachgelassenen Schriften behandelt, die freilich die bisher gegebenen Bestimmungen weniger erweitern als bestätigen.

Halle a. S. Felix Kuberka.

Guastella, Cosmo, Professor der theoretischen Philosophie an der Universität Palermo. Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio secondo: Filosofia della Metafisica. Parte prima: La causa efficiente. Palermo, Remo Sandron, 1905. Tomo I, 762 p. Tomo II, 472 + CCXXVI + 349 p.

Was die allgemeine fast unvermeidliche Tendenz des menschlichen Geistes nach metaphysischen Auffassungen erklärt, ist die in der ganzen Geschichte des metaphysischen Denkens hervortretende Beständigkeit bestimmter allgemeiner Typen, auf welche man alle die verschiedensten Auffassungen zurückführen kann; diese Auffassungen sind Entwickelungen gewisser jeder Metaphysik gemeinsamer Grundbegriffe, die, obgleich sie keinen objektiven Wert haben, naturgemäss als an und für sich evident angenommen werden. Diese Grundbegriffe, auf welchen die Metaphysik beruht, sind, wie überhaupt jeder Grundbegriff, das Ergebniss der Erfahrung: sie sind Ergebnisse unbewusster Schlüsse, welche, da sie sich uns unwiderstehlich aufdrängen, und wir der Schlüsse, deren Ergebniss sie sind, nicht bewusst werden, als Sätze anschaulicher Evidenz betrachtet und als solche angenommen werden. Gewinnt man nun das Bewusstsein des unbewussten Schlussprozesses, woraus jene Grundbegriffe entstehen, so sieht man sofort, dass diese Ergebnisse ungiltig sind und dass ihnen deshalb kein objektiver Wert zukommt. Unbewusste Schlüsse, die sich uns fast unwiderstehlich aufdrängen (Sophismen a priori), sollen auf einer möglichst grossen Zahl von Erfahrungen beruhen: die allgemeine Formel also, welche alle unbewussten Schlussprozesse, d. h. alle Sophismen a priori oder natürliche Sophismen unseres Geistes, woraus die Grundbegriffe der Metaphysik entstehen, zusammenfasst, ist: die Tendenz, alle Erscheinungen und alle unsere Ideen über Erscheinungen denjenigen Erscheinungen und Ideen gleichzusetzen, die uns am meisten vertraut sind. Die „Philosophie der Metaphysik" hat also zu zeigen, erstens wie alle metaphysischen Auffassungen Entwickelungen bestimmter von allen Menschen instinktmässig angenommener Grundbegriffe sind, welche, sozusagen, einen Teil des gemeinen Menschenverstandes bilden, und zweitens wie alle diese Grundbegriffe aus jener sophistischen, unserem Geist anhaftenden Evidenz entstehen, von der oben die Rede war. Sie hat also einen doppelten Zweck. 1. Die Thatsachen zu erklären, die die Geschichte der Metaphysik uns darbietet, 2. zu zeigen, dass die Metaphysik keinen objektiven Wert hat, da ihre Grundbegriffe derart sind, dass man sie annehmen darf, nur soweit sie als an und für sich selbst evident betrachtet werden. sieht man aber einmal, dass ein unbewusster Schluss diesen Grundbegriffen zu Grunde liegt, so erkennt man sofort, dass sie natürlich Täuschungen unseres Geistes sind.

Der erste Teil der „Philosophie der Metaphysik“ (der zweite und der dritte sind noch nicht erschienen) behandelt den wichtigsten der Grundbegriffe der Metaphysik, nämlich den Begriff der wirkenden Ursache (causae efficientis) und diejenige metaphysischen Lehren, die Anwendungen und Entwickelungen dieses Begriffs sind. Die wirkende Ursache (die Ursache im metaphysischen Sinne) unterscheidet sich in drei Hauptpunkten vom einfachen Antezedens einer unveränderlichen Succession (der Ursache im wissenschaftlichen Sinn): 1. bei einer unveränderlichen Succession scheint uns die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung geheimnisvoll, während bei der wirkenden Ursache diese Verbindung von sich selbst erklärlich und vollständig begreiflich sein soll, ohne dass der Frage nach dem Warum Platz gemacht wird, wie das bei der unveränderlichen Succession der Fall ist. 2. Die einfachen unveränderlichen Successionen werden von uns angenommen (um den Ausdruck von Baco zu brauchen) als von der Erfahrung uns geoffenbarte Glaubenssätze; bei der wirkenden Ursache soll man dagegen die Fähigkeit der Ursache, die Wirkung hervorzubringen, durch den einfachen Vergleich der Ideen der gegebenen Ursache und der gegebenen Wirkung a priori erkennen. 3. Bei der wirkenden Ursache soll die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung notwendig sein: bei einer unveränderlichen Succession scheint uns diese Verbindung dagegen zufällig und fast willkürlich.

Das Prinzip der wirkenden Ursache (nämlich dass jede Erscheinung nicht einfach ein Vorhergehendes, welchem sie unveränderlich folgt, sondern eine wirkende Ursache hat) ist der unbewusste Schluss aus den Erfahrungen der gewöhnlichsten Causalverhältnisse (z. B. die freiwillige Handlung und die Bewegung durch Stoss). Bei diesen gewöhnlichsten Causalverhältnissen scheint uns infolge der Gewöhnlichkeit selbst die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung an und für sich klar evident (a priori) und notwendig zu sein. Wegen der natürlichen Tendenz, alle Erscheinungen denjenigen gleichzusetzen, die uns die gewöhnlichsten sind, folgt, dass wir (durch einen unbewussten Schluss) dass Prinzip annahmen: jede Erscheinung soll ihre Ursache haben, welche nicht nur ein Vorhergehendes ist, welchem sie unveränderlich folgt, sondern die mit der Wirkung in einer sich selbst erklärenden Verbindung steht, an der nichts Geheimnisvolles für uns ist, die vielmehr aus sich selbst erkennbar und notwendig, d. h. eine wirkende Ursache ist. Die Analyse dieses unbewussten Schlussprozesses, woraus die Idee der wirkenden Ursache entsteht, zeigt uns, dass diese Idee keinen objektiven Wert hat, und nichts anderes als eine natürliche Täuschung unseres Geistes ist.

Die „Philosophie der Metaphysik“ untersucht weiter die allgemeinen Typen, auf welche man fast alle die metaphysischen Lehren, welche die wirkende Ursache betreffen, zurückführen kann, und erklärt deren Ursprung, indem sie bei ihnen die verschiedenen Anwendungen zeigt, die der menschliche Geist mehr oder weniger spontan von diesem Begriffe macht. Diese allgemeinen Typen sind die folgenden: die verschiedenen Formen des Anthropomorphismus, nämlich: die theologische Philosophie, der Animismus (in dem Sinne, den dieses Wort in der Geschichte der biologischen Hypothesen hat), der Hylozoismus, der Panpsychismus (der sich vom Hylozoismus dadurch unterscheidet, dass er die Materie einfach als Erscheinung und den Geist als das entsprechende Ding an sich betrachtet), und der Idealismus (der die Dinge für Vorstellungen hält und in ihnen ganz oder teilweise das Ergebnis der Denkthätigkeit sieht); die impulsionistische Philosophie (die alle physischen Vorgänge auf einen Stoss zurückführt); die Lehre des Unerkennbaren (deren eine Form der Begriff der Kraft ist); die aprioristische Philosophie (d. h. jene philosophische Methode, welche die Wirklichkeit a priori erkennen will); der dialektische Realismus, welcher die Abstraktionen als Realität betrachtet und diese hypostasierten Abstraktionen nach einer besonderen Form der Methode a priori ableitet (Plato, Spinoza, Hegel etc.). Die Philosophie der Meta-

physik hat gleichzeitig zwei Zwecke (es sind die zwei untrennbaren Seiten ihrer Erklärung), 1. den Ursprung dieser Systeme zu erkennen und 2. ihre trügerische Natur zu zeigen.

Zum zweiten Bande gehören ein Anhang und vier Supplemente. Der Anhang besteht aus zwei Kapiteln: der erste handelt von denjenigen philosophischen Lehren, die Anwendungen und Entwickelungen eines Grundbegriffes sind, der in der folgenden Weise formuliert werden kann: *nihil oritur, nihil interit.* und zeigt, wie dieser Begriff aus dem Sophisma a priori unseres Geistes entsteht: aus der Tendenz alle Erscheinungen denjenigen, die uns die gewöhnlichsten sind, gleichzusetzen. Das zweite Kapitel handelt vom Animismus (als Substantialisierung der Seele) in seinen verschiedenen Formen, und erklärt ihn durch denselben unbewussten Schluss, wodurch die Lehren des ersten Kapitels erklärt wurden.

Das erste der Supplemente ist ein Zusatz zum zweiten Kapitel des Anhangs und behandelt die Lehre von Rosmini über die Substanz der Seele (eine der fundamentalen Lehren dieses Philosophen); die anderen drei Supplemente vollenden die im Kapitel „Dialektischer Realismus" enthaltene Darstellung des platonischen Systems, da die Verschiedenheit, und ich wage hinzuzufügen, die Wertlosigkeit der gewöhnlichen Interpretationen dazu zwingt, seinen wirklichen Sinn auf der Grundlage genügender Beweise klarzustellen.

Die „Philosophie der Metaphysik" knüpft an Kant mehr wegen der transscendentalen Dialektik an als wegen der Analytik. Ihr Gegenstand ist wesentlich identisch mit demjenigen der transscendentalen Dialektik. Der Unterschied besteht vor allem darin, dass der Verfasser einer Methode zu philosophieren folgt, die ganz und gar empirisch ist. Deshalb sieht er in den Grundbegriffen der Metaphysik keine reinen oder apriorischen Ideen und leitet sie nicht wie Kant von der Konstitution unserer Vernunft ab, sondern, wie alle unsere Ideen aus der Erfahrung und aus den Gesetzen der Assoziation. Der Grundgedanke Kants, die Metaphysik sei das Ergebnis natürlicher Täuschungen unseres Geistes, führt, wenn er durch Anwendung der empirischen Methode entwickelt wird, naturgemäss zur Idee, die Metaphysik aus der Tendenz abzuleiten, alle Erscheinungen und alle unsere Ideen denjenigen Erscheinungen und Ideen, die uns die gewöhnlichsten sind, gleichzusetzen. In der That kann eine natürliche Täuschung unseres Verstandes nichts anderes sein als der Schein einer für sich selbst evidenten Wahrheit; diese aber ist nach den Prinzipien des Empirismus nichts anderes als ein unbewusster aus einer unendlichen Zahl von Erfahrungen gezogener Schluss. So ist schliesslich die wahre und unsterbliche Seite der Kantischen Kritik ihr Empirismus, die Beschränkung jeder möglichen Erkenntnis auf das Gebiet der Erscheinungen: die andere Seite, welche im Widerspruch mit der ersteren ist, nämlich der Idealismus (der Anspruch, die allgemeinsten Gesetze der Erscheinungen aus der Thätigkeit des Denkens abzuleiten), ist nichts als eine der vom transscendentalen Schein unserer Vernunft angenommenen Formen.

Palermo. Cosmo Guastella.

Mitteilungen.

Kantgesellschaft.

Die allgemeine Mitglieder-Versammmlung (General-Versammlung) im Jahr 1905 hat statutengemäss am 22. April, Nachmittags 6 Uhr, in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattgefunden.

Der unterzeichnete Geschäftsführer gab Rechenschaft über die laufenden Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1904, sowie über den Stand der Kantstiftung, nach Massgabe des schon im Heft 1 und 2 des Bandes X, S. 237—243 abgedruckten Rechenschaftsberichtes über das Geschäftsjahr 1904. Dieser Rechenschaftsbericht ist mit dem am 1. März 1905 erschienenen, obengenannten Hefte sämtlichen Jahres-Mitgliedern, sowie in Separatausgabe sämtlichen Dauer-Mitgliedern zugesandt worden. Gleichzeitig erhielten die Letzteren eine vornehm ausgestattete Dauer-Mitgliedskarte mit der Silhouette Kants überreicht.

Dem Geschäftsführer ist Entlastung erteilt worden.

Der Geschäftsführer machte sodann Mitteilung über den Stand der „Kantstiftung", für welche seit Abschluss des Rechenschaftsberichtes pro 1904 unterdessen noch fernere Zuwendungen eingegangen waren. Da die Sammlungen für die Kantstiftung noch fortgesetzt werden, so wird über diese Vermehrung unseres Stiftungskapitals im Laufe des Jahres 1905 im nächsten Rechenschaftsbericht Mitteilung gemacht werden.

Hierauf fand die Neuwahl derjenigen Vorstandsmitglieder statt, welche durch die Generalversammlung zu erneuern sind. Ihre Wiederwahl erfolgte einstimmig.

Auf Antrag des Geschäftsführers wurde ferner einstimmig beschlossen, den Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. **Walter Simon** in Königsberg i. Pr. wegen seiner hervorragenden Verdienste um die Kantgesellschaft zum **Ehrenmitglied** zu ernennen, und ihm diese Ernennung in einer künstlerisch ausgestatteten Adresse mitzuteilen.

Vorher hatte die Versammlung folgenden Zusatz zu den Statuten beschlossen:

§ 9, Absatz 2: „Die Mitgliederversammlung kann für besondere Verdienste die Ehrenmitgliedschaft der Kantgesellschaft verleihen". Die Ehrenmitglieder sollen, wie als Zusatz zu § 11, Absatz 1 beschlossen worden ist, die Zeitschrift der Gesellschaft auf Lebenszeit unentgeltlich und portofrei zugesandt bekommen, soweit sie nicht die Zeitschrift bereits aus anderen Gründen erhalten.

In unmittelbarem Anschluss an diese Generalversammlung fand eine Vorstandssitzung statt. Es wurde beschlossen, den Preis für die von der Gesellschaft gestellte Preisaufgabe („Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles") von 500 Mk. auf 600 Mk. zu erhöhen, sowie einen zweiten Preis von 400 Mk. auszuwerfen. Mit diesem Beschluss wurde einem Wunsche des Ehrenmitgliedes Prof. Dr. Walter Simon Rechnung getragen, welcher eine erneute Spende von wiederum **Eintausend Mark** zu unserer Kantstiftung mit dieser dankeswerten Anregung begleitet hatte.

Halle a. S., im August 1905.

Prof. Dr. **Vaihinger,**
Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".

Redaktionelles.

Mit Bezug auf das von den KSt. (X, 210 ff.) gebrachte Referat über seine Schrift („Kants Revolutionsprinzip [Kopernikanisches Prinzip]") erklärt uns Herr Amtsgerichtsrat Marcus: er wolle seinen im „Gesetz von der Erhaltung des dynamischen Charakters" gegebenen Beweis für einen vollkommen neuen, auch mit dem Kantischen keineswegs identischen Beweis angesehen wissen. „Ich behaupte also," schreibt Herr Amtsgerichtsrat Marcus: „1. es gab neben dem Kantischen Beweis keinen zweiten Beweis für die Centralthese,[1]) daher ist der von mir gelieferte Beweis schlechthin neu. 2. Niemand hat bisher das Gesetz von der Erhaltung des dynamischen Charakters formuliert. Ich bin der Erste und die Formulierung ist schlechthin neu."

Da es sich, wie Herr Amtsgerichtsrat Marcus weiter bemerkt, „nicht um Urteile über seine Leistung, sondern um ihren Inhalt und ihre Priorität" handelt, gewähren wir seiner Erklärung hier gerne Raum. U. E. hat auch der Herr Referent nicht das Eigentümliche der Marcusschen Beweisführung und Formulierung bestritten, sondern nur den prinzipiellen Grundgedanken für „nicht ungemein neu" erklärt. Im übrigen müssen wir unsere Leser auf die Schrift selbst und nochmals auf das Referat verweisen, da wir auf die Angelegenheit nicht mehr zurückkommen.

Die Redaktion.

[1]) d. i. „die These, dass die Grundsätze und Kategorien die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung seien".

Das Bild von Karl Rosenkranz,

das wir diesem Doppelhefte als Beilage zu dem Artikel von Dr. M. Runze hinzufügen, ist nach dem Original-Ölgemälde angefertigt, das im Fakultätszimmer des Königsberger Universitätsgebäudes hängt. Herr Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Julius Walter in Königsberg hatte die Freundlichkeit, dem Verfasser des Artikels eine photographische Platte des Bildes zu besorgen.

Kantbibliographie.

Wir suchen eine geeignete Persönlichkeit, welche gegen angemessenes Honorar die auf Kant bezüglichen Publikationen nach dem Muster der im VII. Bande S. 476–500 abgedruckten „Kantlitteratur" für uns bibliographisch zusammenstellt. Näheres durch Privatdozent Dr. B. Bauch, Halle a. S., Göbenstrasse 5.

Die Redaktion.

Rudolf Reicke

†

Unmittelbar vor Schluss der Redaktion dieses Heftes erhalten wir die schmerzliche Nachricht vom Hingang unseres Mitherausgebers,

Professor Dr. **Rudolf Reicke,**
Oberbibliothekar a. D.

Nachdem er am 5. Februar d. J. seinen 80. Geburtstag gefeiert hatte, ist er nun am 16. Oktober nach langen, schweren Leiden von uns geschieden. Was er der Kantwissenschaft gewesen ist, das wissen Alle, die sich mit Kant beschäftigen. Durch die Herausgabe seiner **„Kantiana“** im Jahre 1860 hat er das archivalische Studium des Lebens und der Persönlichkeit Kants begründet, das er als jahrzehntelanger Redakteur der **„Altpreussischen Monatsschrift“** durch eigene und fremde Beiträge förderte. In dieser Zeitschrift hat er auch **Kants Opus Postumum** veröffentlicht, das noch immer unausgeschöpft ist; ebenso die **Losen Blätter aus Kants Nachlass,** welche zahllose Juedita enthalten, darunter fundamental wichtige Dokumente zur Entwickelung des Kritizismus. Sein Lebenswerk war endlich die Herausgabe von **Kants Briefwechsel** in der Berliner Akademieausgabe, durch den uns viele neue Quellen erschlossen worden sind, dessen Schlussband er aber leider doch nicht mehr selbst erleben sollte.

Die Wissenschaft betrauert in ihm einen Forscher, dessen selbstlose Hingabe an die Sache für alle Zeiten mustergültig ist; seine Freunde betrauern in ihm den charaktervollen, zuverlässigen, hilfsbereiten Mann von hoher, adeliger Gesinnung.

HAVE PIA ANIMA.

An

die Mitglieder der „Kantgesellschaft“

und

die Abonnenten der „Kantstudien“.

Dieser Band der „Kantstudien“ enthält ausser den üblichen 4 Heften ausnahmsweise noch ein fünftes Heft.

Diese Überschreitung des gewöhnlichen Umfanges von ca. 30 Bogen um 7—8 Bogen ist notwendig geworden durch die Einschiebung unseres Schillerfestheftes zum 9. Mai 1905.

Die beträchtlichen Mehrkosten des Schillerheftes trägt nicht die Verlagsbuchhandlung, welche kontraktlich nur zu 30 Bogen pro Band verpflichtet ist, sondern die Kantgesellschaft, welche sonach mit dem Schillerfestheft ihren Mitgliedern (und damit auch den gewöhnlichen Abonnenten der „Kantstudien“) ein besonderes Geschenk zu machen in der Lage ist, durch das sie sicherlich allen Freunden der Kantischen Philosophie, deren Prophet Schiller gewesen ist und für alle Zeiten sein wird, eine hohe Festfreude bereitet hat.

Prof. Dr. **Vaihinger.**

Sach-Register.

Abartung 522.
Abbildstheorie 139.
Aesthetik 188 ff. 288. 582.
Affektion 232.
Ahnen, das 577.
Allegorie 336.
Allgemeingültigkeit 362.
Analogien der Erfahrung 51. 211.
Anartung 522 f.
Anerbung 522 f.
Anerkennungsnotwendigkeit 362.
Anmut 273. 358.
Anschauung 48. 191. 211.
Anthropologie 117. 499 ff.
Anthropomorphismus 17 f. 467.
Antinomie 113. 204. 304.
Antithetik 113.
Anziehungssphäre 438.
Apperzeption 48.
a priori 92 ff. 132.
Atomtheorie 190 ff. 200 ff.
Attraktion 422 ff. 437. 459. 481.
Aussenwelt 45.
Autonomie 62. 142. 354. 401.

Begriff 311.
Bewusstseinsinstanzen 401.
Bewusstsein überhaupt 136. 401.
Beziehungskategorie 139.
Böses Prinzip 215.

Centralbewegung 429.
Chaos 435. 455.
Charakter 273. 368 ff. 378.
Christentum 204.

Darwinismus 63.
Dialektik 555.
Ding an sich 49. 55.
Dingkategorie 139.
Dogmatismus 64.

Ehe 313 ff.
Einbildungskraft 384.
Empfindung 177.
Empirismus 57.
Energie 201. 569.
Entelechienlehre 234.
Entwickelung 30. 225. 540 ff.
Epicureismus 258.
Erfahrung 207 f. 211.
Erhaben (d. Erh.) 77 f. 358. 408.
Erkenntnistheorie 53. 121. 132. 264 f.
Erscheinung 315.
Ethik 59 ff. 82. 121.
Eudämonismus 194. 305. 354.

Freiheit 93. 163 ff.
Freimaurerei 386 ff.

Gegenstand 45 ff. 52 ff.
Genie 76. 185.
Geographie 1—48. 417—548.
Geschichte 297.
Geschmack 185 f. 334.
Gesellschaft 171. 255.
Glauben 577. 579 ff.
Glückseligkeitsproblem 363. 387.
Gottesbegriff 32. 100. 422.
Grazie 308.

Grenzbegriff 54. 303.
Gutes Prinzip 215.

Harmonie 279.
Heautonomie 357 f. 405.
Hedonismus 85.
Heteronomie 65.
Humanität 178. 298. 391. 400.
Hylozoismus 528.

Ideal, das I. 130.
Idee 142. 291. 303. 311.
Identitätsphilosophie 400. 577
Individualismus 143.
Individualität 140 f. 176.
Individuum 171. 350.
Intelligibel 2. 166. 369.

Kartographie 10.
Kategorien 50 f. 171 f. 297. 332.
Kategorischer Imperativ 66 ff. 121 f. 133. 309.
Keim 522.
Klassizismus 259.
Kosmogonie 419 ff. 464.
Kraft 37.
Kritizismus 83.
Kultur 258. 266. 305. 399. 410.
Kunst 257.

Legalität 409.

Manier 325.
Materialismus 134. 175. 377.
Materie 37. 201 ff. 265. 427. 580 f.
Mathematik 115. 172 f. 193. 200.
Mechanik 422 ff. 469.
Mechanismus 34. 171.
Menschheit 298. 366 ff.
Metageometrie 191.
Metaphysik 97. 264 f.
Monismus 117.
Motiv 164.

Nachahmung 325.
Naive, das N. 316.
Natur 297.
Naturalismus 61 f. 88.
Naturbeschreibung 225.
Naturgeschichte 225.
Naturwissenschaft 115.
Nooumenon 563.
normatives Bewusstsein 69. 409.

Objektivität 46 ff.
Offenbarung 24. 170.
Optimismus 79.
Organismenlehre 519 ff.

Pädagogik 90. 119. 178 ff.
Persönlichkeit 121. 135.
Pessimismus 79. 258.
Pflicht 65.
Phänomenon 563.
Physikotheologie 234. 475.
Pietismus 167.
Planetensystem 437 ff.
Postulat 272.
Protestantismus 114. 142 f.

Rasse 225. 503. 515.
Rationalismus 120. 143. 168.
Raum 38. 50 f. 133. 170.
Realisierungsnotwendigkeit 362.
Realismus 51.
Reformation 25.
Religion 86 ff. 134. 167. 282.
Renaissance 25.
Repulsion 422.
Rigorismus 195. 309.
Romantik 82. 141. 403.

Sceptizismus 64. 89.
Schematismus 332.
„Schöne Seele“ 273. 318. 368. 408.
Schönheit 280. 402 f. 408 f.
Schöpfung 120.
Schöpfungsberichte 24.
Schöpfungscentrum (mechanisches)439.
Seismologie 485 f.
Sentimentalische, das 316.
Sinn, der innere S. 578 f.
Sinnesempfindung 46.
Sinnlichkeit 577. 584 ff.
Sittengesetz 142.
Sozialethik 83.

Sozialismus 134. 143.
Spieltrieb 279. 407.
Spiritualismus 175.
Spontaneität 33. 139. 401.
Staat 365 f.
Stil 325.
Subjektivismus 83, 88.
Substanz 210.
Symbol 291. 331. 335.
Synthesis 113. 208.
Synthetisch 115. 404.

Teleologie 170. 279.
Toleranz 299.
transscendent 48. 170.
transscendental 48. 170.
Transscendentalpsychologie 208, 406.
Trieb 140.

„Überraum" 200.
Ultramontanismus 114.
Unbedingte, das 227.
Unendlichkeitsbegriff 93.
Universum 443. 456.
Unsterblichkeit 94. 113. 312.
Urphänomene 300 ff. 338.
Urteilspsychologie 209.
Urwesen 466. 473.

Verantwortlichkeit 165.
Vernunftgemeinschaft 213.
Vernunftwerte 401. 408.

Wahrnehmung 44 ff. 172.
Weltanschauung 26. 118. 345.
Welterklärung (mechanische) 446.
Weltmittelpunkt 453.
Wertbeurteilung 165.
Wertsphäre 363.
Würde 255. 273.

Zeit 50 f. 133. 171.
Zweck 74.

Personen-Register.

Abeken 314.
Abel 374 ff. 381 ff.
Achelis 129.
Addisson 24. 188. 381. 468.
Adickes 118.
Aepinus 479.
d'Alembert 498.
Aristoteles 66 f. 85. 145. 218. 482 f.
Arnoldt, 6. 26. 113. 512.

Barth 181.
Bartning 130.
Bauch 59 ff. 69. 116. 130 f.
Baumgarten 187.
Bayle 88 f.
Becmann 6. 23.
Bentham 197.
Bergemann 181.
Berkeley 56. 226.
Bernouilli 97.
Bertius 21.
Blumenbach 508. 524.
Bode 418 f.
Boisserée 289.
Botero 20.
Boyle 14. 483.
Boysen 492.
Bradley 436.
Brentano 205.
Buffon 13. 24. 29. 39. 437. 444. 461. 480. 484. 492. 508 f. 524 ff.
Busse 113. 226.

Carlyle 309.
Carrning 132.
Cassini 22. 436. 449.
Clemens 132.
Clüver 10 f.
Cohen 44. 51. 56. 177.
Comte 209.
Copernicus 13. 50.
Crawford 481.
Crusius 186.

Dalton 492.
Dante 390.
Darwin G. H. 483.
Democrit 219.
Descartes 24. 36. 219. 516.
Dessoir 114. 132.
Deussen 145.

Diderot 418.
Dilthey 189.
Drill 132.
Dühring 37.

Eberhard 459.
Egloffstein 309.
Eisler 6.
Elgin 326.
Epicur 422.
Erdmann, B. 26. 96 f.
Eucken 81 ff.
Euler 104.

Falckenberg 120.
Ferguson 376. 380.
Fichte, J. G. 60. 64. 86. 194. 198. 227. 276. 281. 353. 399 f. 549.
Fichte, J. H. 87.
Fischer, Kuno 1 ff. 6. 26. 38. 59. 115. 228. 420. 489. 500 f. 512.
Forster 526 f.
Fournier 11.
Frey 96 f.
Fries 577.
Frisi 39.
Fröbel 87.
Frommel 132.

Galilei 24. 220 f.
Garve 102.
Gaultier 204.
Gauss 200 f.
Gellert 309.
Gensichen 420.
Gentil 484.
Gilbert 20.
Goethe 33. 85. 137. 141. 261. 286—346. 390.
Goldschmidt 132.
Goldstein 132.
Graef 313.
Gramzow 181. 220.
Grimm 132.
Günther 463. 490.

Hadley 490 f. 498 f.
Haller 24. 468.
Hamann 102. 186. 205. 312.
Harnack, O. 329.
Hartenstein 100.
Hartknoch 102. 205.
v. Hartmann 145.
Haym 558 ff.
Hegel 56. 197 f. 390. 405. 410. 549.
Heinroth 300.
Hellmann 15. 498.
Helmholtz 56. 121. 201. 482. 512.
Helvetius 384.
Hennert 39.
Herbart 113. 178. 181. 196. 549.
v. Herbert 138.
Herder 295. 419.
Herschel 420. 462. 479.
Herz 98. 205.
Hobbes 220.
Höfler 96 ff. 103.
Hoffmann 134.
Hollmann 168.
Home 381 f.
Humboldt, W. v. 263.
Hume 220. 513. 555.

Jacobi 228. 577 f.
Jagemann 392.
Jerusalem 117.
Jodl 117.
Joël 134.
Jurin 12.

Kaestner 104.
Kappstein 134.
Katzer 119.
Kepler 13.
Kircher 483.
Kleinpeter 135.
Klopstock 24. 187. 381. 468.
Knutzen 3. 24.
Körner, Chr. G. 287. 351. 387. 407.
Kreuscher 135.
Kühnemann 123.

Lagenpusch 116.
Lambert 97. 104. 418. 462.
Lange, F. A. 407.
Laplace 421. 462.
Lasson 135.
Lasswitz 136.
Lavater 325. 419. 461. 516.
Leibniz 6. 20. 24. 34 ff. 268.
Lessing 187. 326.
Lenkipp 219.
Lichtenberg 56. 497.
Liebmann 120. 157.
Linné 23. 500 f.
Lipps 123.
Lister 492.
Locke 197. 376.
Lockyer 483.
Lotze 279. 303.
Lucrez 472.
Lulof 23. 29. 492.
Luther 81. 119. 342.

Maier 118.
Martius 120.
Marx 118.
Matthison 334.
Maupertuis 424.
Mercier 324.
Merula 20.
Menzer 96 f. 102.
Messer 44 ff. 49 ff.
Minor 375. 379.
Moleschott 380.
Molière 384.
Moritz 325 f.
Moscati 515 f.
Müller, F. v. 309.

Napoleon 311.
Natorp 117.
Newton 20. 23 ff. 34. 38, 104. 380. 418 ff. 427 ff. 444. 461. 468 f. 505 f.
Niethammer 286.

Nietzsche 141. 204. 583.
Nyrén 448.

v. Oettingen 327. 421.
Ortner 137.

Parmenides 218.
Paulsen 6.
Pestalozzi 181.
Platner 380.
Platon 16. 81. 87. 220. 390.
Ploucquet 376.
Pope 424 f.
Prat 94.
Prévost .
Pythagoras 5.

Rahts 490 f. 512.
Raphael 325. 384.
Reccard 97.
Reicke 196.
Reinhold 137. 228. 400. 526.
Reininger 118. 578 f.
Renouvier 90 ff.
Reuss 138.
Riccioli 10 f. 21 ff.
Rickert 69. 227.
Riehl 6. 121.
Riemann 201.
Robinet 376.
Rosenkranz 286, 305. 390. 548 ff.
Rosmini 588.
Rousseau 187. 305 f. 384. 534.
Rudolph 138.
Runeberg 87.

Scheler 138 f.
Schelling 87. 294. 300 ff. 405. 549.
Schiller 4. 33. 137. 249—415.
Schlegel, F. v. 280. 314.
Schleiermacher 194.
Schmid 156. 367.
Schopenhauer 113. 199. 220. 304. 551.
Schubert 492. 548.
Schultze 115. 140.
Seebeck 87.
Shaftesbury 376.
Shakespeare 33. 339.
Siebeck 287.
Simmel 140. 287.
Simon 141.
Socrates 220.
Sömmering 527. 535.
Spencer 181.
Spinoza 24. 145. 295. 300 ff.
Spitzer 117.
Stallo 202.
Stammler 67.
Stäudlin 379.
Steffensen 87.
Stein, Charl. v. 295.
Stein, H. v. 327.
Struve 448.
Swedenborg 455. 461.
Swift 380.

Teske 3.
Thales 5.
Thomsen 55 f. 125.
Tissot 380.
Tocco 142.

Vaihinger 59 f. 104. 551. 585.
Varen 11 ff. 20 ff. 27 ff. 34. 39. 120. 475. 484. 505 f.
Volkelt 181.
Vorländer 287.

Wagner, H. L. 324. 375.
Warda 102.
Weltrich 375.
Wieland 306. 526.
Willmann 89 f.
Winckelmann 324 f. 381.
Windelband 6. 38. 59. 121. 138. 163 ff. 545.
Wolf 376.
Wright 24. 34. 423. 446 f. 461 ff. 510.

Xenophanes 218.

Zauper 314.
Zeller 114.
Zelter 342.
Zenker 181.
Ziegler 143.
Zimmermann 379 f.
Zöllner 492. 498. 512.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte 26. 34 f. 37 ff. 474.
Untersuchung, ob die Erde in ihrer Umdrehung um ihre Axe eine Veränderung erlitten habe 7.
Frage, ob die Erde veralte 7.
Naturgeschichte des Himmels 34 f. 43. 417 ff.—462. 470 ff. 550.
Nova dilucidatio 38.
Von den Ursachen der Erderschütterungen 478. 483.
Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens 478. 483.
Fortgesetzte Betrachtungen der Erderschütterungen 478. 483. 492.
Geometrie und Metaphysik 38.
Neue Anmerkungen zur Theorie der Winde 29. 478. 489.
Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie 26. 478. 499. 514. 519.
Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe 8.
Begriff der negativen Grössen 470.
Der einzig mögliche Beweisgrund 234. 419 ff. 463. 470 ff. 511.
Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 76 ff. 186 ff.
Natürliche Theologie und Moral 5.
Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume 9.
Form und Prinzip der sinnlichen und Verstandeswelt 2. 98. 464. 563.
Recension von Moskati 515. 578.
Racen der Menschen 514. 576.
Kritik der reinen Vernunft 33. 46 ff. 207 ff. 210. 230 f. 512. 550. 563.
Prolegomena 96 ff. 174. 205 ff. 550.
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerl. Absicht 516. 531 ff.
Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte 516.
Über die Vulkane im Monde 460. 479.
Begriff einer Menschenrace 521. 584.
Grundlegung der Metaphysik der Sitten 72. 96 f. 102.
Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte 525. 534. 576.
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 96 f. 459.
Teleologische Prinzipien in der Philosophie 516.
Kritik der praktischen Vernunft 71. 145. 272. 334.
Kritik der Urteilskraft 145. 189. 270. 287. 300. 354 ff. 404 f. 530.
Die Religion innerhalb der Grenzen der bl. Vern. 214. 358. 553. 566.
Einfluss des Mondes auf die Witterung 497.
Über Philosophie überhaupt 366.
Zu Sömmering: über das Organ der Seele 516. 527. 535 ff.
Metaphysik der Sitten 71. 102. 550.
Streit der Fakultäten 550. 579.
Anthropologie 501 ff. 514. 516. 550.
Logik 550.
Physische Geographie 28. 494 ff. 499 ff. 550.
Lose Blätter 3. 28. 195.
Reflexionen 97.
Briefe 17 f. 160. 352.

Verfasser besprochener Novitäten.

v. Aster 207.

Bargmann 561.
Boucher 200.
Buchenau 224.

Cassirer 224.
Chapman 234.

Döring 230.
Drexler 232.
Dreyer 190.
Duboc 204.

Elsenhans 225.
Erdmann 205.
Eucken 81.
Ewald 573.

Franck 227.

Geisler 575.
Geissler 583.
Görland 177.
Goldschmidt 217.
Grisebach 562.
Guastella 586.

Heim 228.
Heymans 232.
Hönigswald 226.

Janssen 92.
Jerusalem 574.

Kalischer 560.
Kalweit 166.
Kaminsky 573.
Kleinpeter 233.
Knothe 578.
Koppelmann 213.
Kramer 577.
Kuberka 584.

Lipsius 229.
Löwenberg 193.
Ludwig 565.

Marcus 210.
Meyer-Benfey 227.

Natorp 180.
Palme 582.
Prat 92.

Richter 579.
Rudolph 580.

Schlapp 185.
Schrader 209.
Schrader 575.
Schultz 580.
Séailles 177.
Sidgwick 182.
Siebert 558.
Siegel 566.
Simmel 170.
Steckelmacher 235.
Stern 561.
Strong 567.

Valentiner 563.
Véronnet 233.
Vorländer 218.

Wandschneider 223.
Wiegler 204.
Windelband 163.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Ascher 92—95.
v. Aster 96—104. 205—207. 209—213.

Bauch 81—92. 207—209. 262—263. 346—373.

Chapman 234—235.
Cohn 286—345.

Döring 230—231.
Drexler 232.

Elsenhans 225—226.
Eucken 253—260.
Ewald 583.

Franck 227—228.

Geisler 575—577.
Geissler 583—584.
Gerland 1—43. 417—547.
Guastella 586—588.

Heim 228—229.
Heymans 232.
Hickson 182—185. 567—573.
Hönigswald 218—223. 226—227.
Huber 565—566.

Jerusalem 574—575.
Jünemann 156—162.

Kaminsky 573.
Klein 76—80. 412—414.
Kleinpeter 233.
Knothe 578—579.
Kramer 577—578.
Kuberka 563—565. 584—585.

Lask 560—561.
Liebmann 249—251.
Lipsius 229—230.

Medicus 558—560.
Menzer 185—190.
Messer 163—166. 213—217.
Meyer-Benfey 227.

Palme 582.

Reinecke 200—204.
Renner 59—75. 170—176. 223—225.
Richter, O. 579—580.
Richter, R. 204—205. 217—218.
Rudolph 580.
Runze 390—391. 548—557.

Schmid 261—285. 392—395.
Schrader 566—567. 575.
Schultz 580—581.
Staudinger 44—58.
Steckelmacher 235—236.

Thomsen 193—200.
Troeltsch 166—170.

Vaihinger 105—155. 190—193. 237—248. 373—389. 396—397.
Véronnet 233—234.
Vorländer 177—181.

Windelband 398—411.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

B
2750
K3
Bd.10

Kant-Studien

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY